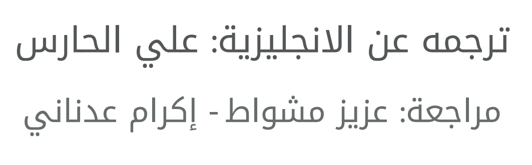


الأسس الإسلامية لمجتمع حر





نوح الهرموزي - ليندا ويتستون
الأسس الإسلامية لمجتمع حر
مراجعة: عزيز مشواط - إكرام عدناني

Islamic Foundations of a Free Society

Copyrights © 2019 by Centre Arabe de la Recherche Scientifique et des Etudes Humaines
All rights reserved

====================

الأسس الإسلاميّة لمجتمع حرّ

تحرير: نوح الهرموزي، ليندا ويتستون

الطبعة العربية الأولى 2019

حقوق الطبع محفوظة للمركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية

==



المركز العلمي العربي للدراسات والأبحاث الإنسانية

مؤسسة بحثية علمية عربية تأسست من طرف ثلة من الباحثين بغية المساهمة في إغناء الحركية البحثية في العالم العربي. ويأتي تأسيس هذا المركز في سياق التحولات التي تشهدها البنى المجتمعية في العالم العربي، وهي تحولات تتطلب المواكبة بالدرس والنقد والتحليل. كما يهدف المركز إلى تطوير ونشر المعارف الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي، والمساهمة في النقاش العام وتقديم أفكار جديدة ومقترحات لصناع القرار والباحثين، مستلهمين المعارف الإنسانية والنماذج والتجارب الناجحة على الصعيد العالمي.

www.arab-csr.org

All rights reserved. *No part of this book* may be reproduced or transmitted in any form or by any means whatsoever without express written permission from Centre Arabe de la Recherche Scientifique et des Etudes Humaines.

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، بأي شكل من الأشكال، إلا بإذن خطي مسبق من المركز العلمي العربي للدراسات والأبحاث الإنسانية.

تحرير :نوح الهرموزي، ليندا ويتستون

معهد الشؤون الاقتصاديّة (IEA)

الأسس الإسلاميّة لمجتمع حرّ

ترجمه عن الانجليزية: علي الحارس

مراجعة : عزيز مشواط - إكرام عدناني



الأسس الإسلاميّة لمجتمع حرّ

الفهــرس

تقديم

محمد أبو الأحرار رامزبور

- محاضر سابق في جامعة كابل.
- المنسق العام لمنظمة الدراسات الاقتصاديّة والقانونية الأفغانية (AELSO).
- أحد مؤسسي شبكة إسطنبول من أجل مجتمع حر.

على امتداد تاريخ البشر، حاول زعماء دينيّون، وفلاسفة، وعلماء، وأكاديميّون، وقيادات مجتمعيّة، وحتى أناس عاديّون، أن يصنعوا عالمًا أفضل يتمكّن فيه البشر من التطوّر والازدهار؛ وسلك هؤلاء لتحقيق مسعاهم سبلًا شتى من خلال الدين والفلسفة والقانون والعادات والتقاليد وغير ذلك. ولذلك فإن الوقاية من الاستبداد والتوتاليتاريّة والظلم وانتهاك الحقوق الفرديّة الأصيلة كانت في كثير من الأحيان من الأولويّات التي عملت من أجلها الأديان ونادى بها معظم الفلاسفة.

وإذا استقصينا تاريخ المجتمعات الإسلاميّة فسنجد أن (الشريعة) شكّلت الإطار الرئيسي للحياة الاجتماعيّة الاقتصاديّة، بل حتى السياسيّة، للشعوب الإسلاميّة. وخلال العصر الذهبي للإسلام (800-1200م) كانت الشريعة تبدو متوافقة باستمرار مع المجتمع الحر، وهي حقيقة تشير إليها تجربة المجتمعات الإسلاميّة في ذلك الوقت؛ فظهور مناخ فكريّ تعدديّ، ونموّ عدّة مدارس فكريّة في المجتمعات الإسلاميّة (في مجالي الفقه وعلم الكلام)، والإنجازات العلميّة في مجالات الكيمياء والطب والزراعة والموسيقى والشعر والفلسفة والفلك، جنبًا إلى جنب مع تطور التجارة، هي أمور تحقّقت بالتزامن مع قيام المسلمين بالتبادل الحرّ مع المجتمعات غير المسلمة. ولقد شهدت تلك المدة إقامة مشروعات استثماريّة حظيت باحترام ودعم واسعين بفضل الأرضيّة المتينة التي عزّزت حقوق الملكيّة وحمتها على ضوء التبادل الاقتصادي بين المسلمين والمجتمعات الأخرى ذات التقاليد القديمة.

لقد اعترفت المبادئ القانونيّة والقضائيّة للإسلام بحرّيّة الفرد وحقوقه (بالتوازي مع تأكيدها على واجباته) في مجتمع وفَّر أرضيّة مناسبة لظهور قضاء مستقلّ والدفاع عن الحقوق الفرديّة من خلال المحاكم. ولقد أكد الإسلام على حرّيّة التنقل، ولم يعترف، من الناحيّة المبدئيّة، بأيّة حدود بين المجتمعات الإسلاميّة؛ وهذه المميّزات كانت صفة مشتركة بين الإسلام وبين الأديان والمنظومات القضائيّة التقدميّة الأخرى في العالم، ولم يقتصر تأثيرها على المسلمين وحسب، إذ كان الترويج للتجارة والاستثمار يشمل غير المسلمين أيضًا.

يشكّل المسلمون اليوم قسمًا كبيرًا من بني البشر، إذ تصل نسبتهم إلى (23%) من سكان الكرة الأرضيّة التي تحتوي (54) بلدًا مسلمًا، وهنالك اليوم حاجة ماسّة في هذه البلدان للازدهار وتحسين المستوى المعيشي، ولن تُلبَّى هذه الحاجة إلا إذا فكّر المسلمون واستلهموا الدروس مما شهده عصرهم الذهبي عندما كانت الحرّيّة والتعايش تخيمان على المجتمعات فانبثق عنهما مناخ فكري تعددي.

إن هذا الكتاب الشامل يمثّل مبادرة ممتازة، فريدة، وثمينة يستفيد منها المثقفون، وناشطوا المجتمع المدني (بمن فيهم طلبة الجامعات)، والصحافيون والقرّاء العاديون الذي يرغبون بفهم العناصر الرئيسيّة للمجتمع الحرّ ومدى توافق هذه العناصر مع فكر الإسلام وتقاليده. وأنا على ثقة بأن هذا الكتاب سيكون ذا نفع كبير لمن يدعون إلى الحرّيّة في البلدان التي لا تحظى فيها هذه المبادئ بالقدر الكافي من الفهم. وأود أن أوجه دعوة خاصة للقارئ المسلم بأن يقرأ هذا الكتاب بدقّة كي يتمكن من تطوير معرفته بالمبادئ الإسلاميّة، ممّا يقوده إلى فهم أوضح للانسجام القائم بين قيم المجتمع الحرّ والشريعة الإسلاميّة.

وعلاوة على ذلك، فإن هذا الكتاب ينفع غير المسلمين ممن يرغبون بفهم غنى الفكر الإسلامي، لا سيّما إذا أخذنا بالحسبان عدد المسلمين الذين يقطنون البلدان الغربيّة ويُنظر إليهم أحيانًا كخطر يهدّد غيرهم. ولا بدّ أن هذا الكتاب جاء في حقبة مصيريّة من تاريخ العالم، ولذلك فإنه إذا حظي بالفهم والترويج المناسبين فسيتمكّن من المساعدة على استعادة عالم يوفّر البيئة المناسبة لتطور البشر وازدهارهم.

كابل، أفغانستان

أبريل 2016

المشاركون

التحرير

نوح الهرموزي

• يحمل شهادة بكالوريوس في دراسات الأعمال، وشهادة الماجستير في الاقتصاد.

• حصل على شهادة الدكتوراه في الاقتصاد من جامعة (بول سيزان) الفرنسية، وكانت أطروحته بعنوان (المعتقدات والمؤسّسات والحرائك الاقتصاديّة: حالة الدول العربية الإسلاميّة).

• رئيس تحرير موقع (منبر الحرّيّة) الإلكتروني، وهو موقع باللغة العربية للدراسات والتحليلات (minbaralhurriyya.org).

• أستاذ في جامعة ابن طفيل (القنيطرة، المغرب).

• يشغل منذ العام (2012) منصب رئيس المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، أول مركز للأبحاث الاستراتيجية يتبنّى أفكار الديمقراطيّة الليبراليّة في المغرب (arab-csr.org).

ليندا ويتستون

• رئيسة شبكة من أجل مجتمع حر.

• عضوة في مجلس إدارة شبكة أطلس، ومعهد الشؤون الاقتصاديّة، وجمعيّة مونت بيليرين، وشبكة إسطنبول للحرّيّة.

• تعمل مع العديد من مراكز الدراسات الاستراتيجيّة حول العالم للترويج لاقتصاد السوق، ويتركّز عملها بشكل خاص على الدول الإسلاميّة.

الفصل الأول: مقدّمة

كاثيا برادة

• مساعدة أبحاث في المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية (مركز للأبحاث الاستراتيجية في المغرب).

• عملت قبل ذلك في وكالات تصنيف وشركات استشارية في فرنسا.

• تحمل شهادة الماجستير في إدارة الأعمال (المعهد العالي لإدارة الأعمال في غرونوبل).

- تعمل حاليًّا على تحصيل شهادة الدكتوراه في الاقتصاد.

نوح الهرموزي

- سبق التعريف به أعلاه.

الفصل الثاني: أوضاع التفكير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في العالم الإسلامي من منظور ليبرالي كلاسيكي

أتيلا يايلا

- أستاذ النظرية الاجتماعيّة والاقتصاديّة في جامعة الخليج (إسطنبول، تركيا).
- مؤسّس (جمعيّة الفكر الليبرالي)، أوّل حركة فكريّة في العالم الإسلامي تنادي بمبادئ الفكر الليبرالي الكلاسيكي.
- كبير كتّاب الأعمدة في صحيفة (يني يوزيل) اليوميّة.

بيجان شاهين

- أستاذ مشارك للعلوم السياسية في جامعة حجة تبة (أنقرة، تركيا).
- حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ماريلاند في كوليج بارك (الولايات المتحدة الأمريكية) في العام (2003).
- رئيس (جمعية أبحاث الحرّيّة)، وهي مركز للأبحاث الاستراتيجية ينادي بمبادئ الفكر الليبرالي الكلاسيكي.

الفصل الثالث: العقل في مواجهة النقل، والإرادة الحرَّة في مواجهة الجبريّة، والتأويل في مواجهة التفسير الحرفي: الأسس الفكريّة للمشهد السلبيّ في العالم الإسلامي

مصطفى آجار

- أستاذ علم الاقتصاد في جامعة نجم الدين اربكان (قونية، تركيا).
- حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة الشرق الأوسط التقنيّة (أنقرة، تركيا) في العام (1986)، ثم حصل على شهادة الماجستير في العام (1996) والدكتوراه في العام (2000)، وكلاهما في علم الاقتصاد، من جامعة بوردو.
- شغل منصب العميد ورئيس كرسي الاقتصاد في جامعة كيريكالي.

• شغل منصب المدير في جامعة آقسراي.

• له العديد من الكتابات في الشأنين الوطني والدولي على صفحات المجلات الأكاديميّة المحكّمة، بالإضافة إلى تأليفه (14) كتابًا، وترجمته (12) كتابًا آخر، وكتابته (37) فصلًا في كتب محرّرة.

الفصل الرابع: الرعاية الاجتماعية بعيدًا عن الدولة.. الرعاية الاجتماعية القائمة على المجتمع (الإحسان)

مازلي مالك

• بكالوريوس في الفقه وأصوله، جامعة آل البيت (الأردن).

• ماجستير في الفقه وأصوله، جامعة مالايا.

• دكتوراه في العلوم السياسيّة، جامعة دورهام.

• يعمل حاليًّا أستاذًا مساعدًا في كليّة العلوم الإسلاميّة والإنسانيّة، الجامعة الإسلاميّة العالميّة (كوالالمبور، ماليزيا).

الفصل الخامس: الفرد، وحرّيّة الاختيار، والتسامح في القرآن الكريم

أزهر أسلم

• عضو مؤسّس لشبكة إسطنبول للحرّيّة.

• المدير التنفيذي لمؤسّسة (رؤية 21)، وهي منظّمة غير حكوميّة في باكستان. كما يشغل في المنظّمة منصب مدير برنامج (محو الأمّيّة السريع) الذي يهدف إلى محو الأمّيّة في باكستان.

• له كتابات في الشؤون الإسلاميّة، وقد نشر معهد الشؤون الاقتصاديّة (IEA) بعضًا من كتاباته.

الفصل السادس: الحرّيّة الاقتصاديّة.. السبيل إلى تحرير المرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

سعاد عدنان

• حاصلة على منحة فولبرايت.

• ماجستير في السياسة العموميّة مع التركيز على الدراسات المتعلّقة بالمرأة؛ جامعة جورج واشنطن.

• عضو مؤسّس فاعل في المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانيّة (مركز للأبحاث الاستراتيجيّة ينادي بأفكار الليبراليّة الكلاسيكيّة ويتّخذ من المغرب مقرًّا له).

• عضو الهيئة الإداريّة لشبكة إسطنبول للحرّيّة (تتمثّل مهمّة الشبكة في استكشاف مبادئ وقيم المجتمع الحر ضمن العالم الإسلامي).

• عملت لسبع سنوات في قطاع التطوير مع عدد من المنظّمات غير الحكوميّة، وذلك في مجال تنسيق المشروعات الهادفة لتقوية المرأة ضمن الشرائح السكّانيّة الضعيفة.

الفصل السابع: الجهاد والتغيير السياسي من منظور المصادر القرآنيّة

محمّد عبدالمقتدر خان

• أستاذ مشارك في كلية العلوم السياسيّة والعلاقات الدوليّة، جامعة ديلاوير.

• شهادة الدكتوراه في العلاقات الدوليّة والفلسفة السياسيّة والفكر السياسي الإسلامي، جامعة جورج تاون (2000).

• أسّس برنامج الدراسات الإسلاميّة في جامعة ديلاوير، وشغل منصب أوّل مدير له (2007-2010).

• زميل في معهد التفاهم والسياسة الاجتماعيّة.

• زميل أقدم غير مقيم في معهد بروكينز (2003-2008).

• زميل في مركز الوليد، جامعة جورج تاون (2006-2007).

• شغل مناصب (الرئيس، ونائب الرئيس، والأمين العام) في الجمعية الإسلاميّة لعلماء الاجتماع.

الفصل الثامن: الإسلام والسياسة في الوقت الراهن: أسباب صعود النزعة الجهاديّة

حسن يوجيل باشديمير

• أستاذ مشارك في الفلسفة الإسلاميّة، جامعة يلدريم (أنقرة، تركيا).

• عضو مجلس إدارة جمعية التفكير الليبرالي (ALT) في تركيا. كما يشغل في الجمعيّة منصب رئيس تحرير منشورات ليبرتيه (Liberte Publications) الصادرة عنها، وينسّق نشاطات (مركز دراسات الدين والحرّيّة) التابع لها.

• ألّف من الكتب: الأسس الأخلاقيّة لليبراليّة (2009)؛ مشكلة تعريف مصطلح المعرفة في الإبستيمولوجيا المعاصرة (2010). كما حرّر كتابًا بعنوان: الحرّيّة الدينيّة واللائكيّة في تركيا (2011).

• تركّز اهتماماته البحثيّة على الفكر السياسي الإسلامي، وحرّيّة الدين، والصلات بين الأخلاق والسياسة، والإبستيمولوجيا المعاصرة.

الفصل التاسع: الإسلام واقتصاد السوق الحر.. هل يتوافقان؟

هشام الموساوي

• دكتوراه في علم الاقتصاد (2008)، جامعة بول سيزان (ايكس مرسيليا الثالثة).

• أستاذ مساعد في علم الاقتصاد (منذ 2009)، جامعة السلطان مولاي سليمان، المغرب.

• انضمّ في العام (2008) إلى مؤسّسة أطلس للبحوث الاقتصاديّة، حيث يعمل رئيسًا لتحرير الموقع الإلكتروني (libreAfrique.com)، وهو مشروع ناطق بالفرنسيّة مكرّس للدفاع عن أفكار الحرّيّة في القارّة الإفريقيّة.

الفصل العاشر: التمويل الإسلامي.. بين الواقع والنظريّات

يوسف معوشي

أستاذ مساعد في الاقتصاد، كلية الإدارة والإقتصاد. جامعة قطر.

• مدير معهد الدراسات الاقتصادية (أوروبا).

• دكتوراه في علم الاقتصاد، جامعة آيكس مرسيليا (فرنسا).

• عمل في التدريس وكزميل بحثي في جامعة آيكس مرسيليا (فرنسا).

• عمل محاضرًا منتظمًا لمادة (التمويل الإسلامي ضمن التعاون القانوني والتجاري) مع برنامج العالم العربي في كلّيّة القانون في جامعة آيكس مرسيليا.

• عمل محاضرًا منتظمًا في علم الاقتصاد في كلّيّة كيج لإدارة الأعمال.

• عمل مساعدًا بحثيًّا في مشروع (UnMondeLibre.org) الفرانكوفوني التابع لشبكة أطلس.

تنويه

• الآراء الـواردة فـي هـذا الكتـاب، كمـا هـو حـال كـل منشـورات معهـد الشـؤون الاقتصادية (IEA)، تعبر عن وجهة نظر الكاتب وحسب، ولا تعبر عـن وجهـة نظـر المعهـد (إذ لا يمتلك المعهد وجهة نظر مشتركة)، كما لا تعبر عـن وجهـات نظـر أعضـاء مجلـس الإدارة، أو مجلس الاستشارات الأكاديمية، أو كبار الموظفين.

• في ما خلا بعـض الاسـتثناءات، كالمحاضرات المنشـورة، فإن منشـورات معهـد الشؤون الاقتصادية (IEA) تخضـع للتحكيم الأكـاديمي السـري، وذلـك علـى يد اثنين علـى الأقل من الأكاديميين أو الباحثين المتخصصين بالمجالات التي تتناولها المنشورات.

• تـمّ إعـداد بعـض فصـول الكتـاب اعتمـادًا علـى أبحـاث عُرِضـت فـي المـؤتمرات السـنويّة التي تعقـدها شـبكة إسـطنبول للحرّيـة، وهـي مؤسسـة حملـت علـى عاتقهـا مهمـة استكشـاف مبـادئ وقـيم المجتمـع الحـر والتـرويج لهـا فـي العـالم الإسـلامي (istanbulnetwork.org).

الفصل الأول

مقدّمة

(كاتيا برادة - نوح الهرموزي)

في أيلول من العام (2014)، وفي أحد مساجد مدينة الموصل العراقية، أعلن زعيم تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش) نفسه خليفة وأميرًا للمؤمنين. وبعد هذا الإعلان أصبحت مصطلحات (الخليفة) و(الخلافة) و(الشريعة) تحظى بتدقيق مكثّف في منابر الإعلام الغربي؛ وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات تبدو غريبة على أذن المتلقي الغربي وقد توحي له أحيانًا بمعاني الرعب والعنف، فإنها ليست غريبة في العالم الإسلامي، بل إنها استُعمِلت في الأصل لوصف السلطات الأولى التي حكمت الدول الإسلاميّة الثيوقراطية في الماضي، وإذا درسنا مصطلح (الخليفة) على ضوء علمي اللاهوت والتاريخ فسنجد أنه يعني: قائد المؤمنين في أية دولة إسلاميّة (أو: خلافة) تُفوَّض إليه مسؤولية فرض تطبيق الشريعة. أما الشريعة فإنها تُعرَّف على العموم بأنها منظومة قانونية تحدد واجبات المسلم من المهد إلى اللحد، وهي تستمد أحكامها من: القرآن، وسنّة النبي، والقياس، والإجماع.

إن فهم الشريعة وتطبيقها يحتلّ موقع القلب من كل جدل بالغ الأهمية في العالم الإسلامي، حيث ينقسم المتجادلون إلى قسمين متقابلين: المحافظيّون والفقهاء من جهة، والإصلاحيّون من الجهة الأخرى. ويميل الفقهاء المحافظيّون إلى النظر إلى الشريعة باعتبارها مجموعة ثابتة من الأحكام الإلهية التي تتخطى حواجز الزمان والمكان، ومن الجدير بالذكر هنا أن تأييد الفقهاء المحافظيّين للتمسّك بالشريعة لا يمنع معارضتهم، بشكل عام، لاستخدام العنف في تحقيق هذا الهدف، بينما تؤيّد الجماعات الجهاديّة استخدام القوة والعنف في تأسيس خلافة تطبّق الشريعة بصرامة. وعلى الجانب الآخر يرى الإصلاحيّون أن أحكام الشريعة يجب أن ترتبط بمقتضيات الزمان والمكان، وبناءً على هذه الرؤية فإن الأحكام المطلَقة والقواعد الأبديّة تُعتَبر من الأمور التي تخرج عن نطاق العقل. كما إن الإصلاحيّين يرون بأن الشريعة، بهيئتها المعروفة لنا، ليست أمرًا إلهيًّا وأنها ليست سوى فهمٍ للمصادر الإسلاميّة التي خطّتها أقلام فقهاء الماضي مع الأخذ بالحسبان الطبيعة التاريخية المحددة للزمان والمكان. وعلى الرغم من أن معظم الإصلاحيّين يعتقدون بأن الأحكام لا يمكن لها أن تكون أبديّة، فإنهم يشدّدون على أن القيم والأعراف الأخلاقية يمكنها أن تتّصف بالأبديّة، ولذلك فإنهم يدعون إلى صياغة فهم للشريعة ينطلق من منظور الفضيلة، لا من منظور قانوني.

وإذا أردنا أن نراعي قدرًا أكبر من الدقة، فلا بدّ من أن نشير إلى أن الحركة الإصلاحيّة في العالم الإسلامي لا يمكن النظر إليها باعتبارها مجموعة متماسكة، وأن هنالك تفاوتًا في الرأي والفهم بين ما يكتبه الكتّاب الإصلاحيّون المتعدّدون؛ بل يمكن القول بأن الحركات الإصلاحيّة لا تزال عاجزة عن تشكيل ظاهرة جديدة في المسار العام للفكر الإسلامي. وفي صدارة الإصلاحيّين يأتي ابن رشد، الفقيه والفيلسوف الأندلسي الذي عاش في القرن الثاني عشر، فهو من أوائل الشخصيات الإسلاميّة التي عملت

على إصلاح الفهم الديني المهيمن في عصره. ولا شك في أهمية الاطلاع على سيرة هذا العالم الذي وصفه القديس توما الأكويني بـ(المعلِّق) بسبب تعليقاته المسهبة على كتابات أرسطو، فهو من الأسماء التي تلعب دورًا حاسمًا في فهم المعركة الفكرية التي وقعت بين المحافظيين والإصلاحيّين في العالم الإسلامي. لقد وقف ابن رشد موقف المعارضة الكاملة للآراء المهيمنة في عصره، ففضَّل العقل والفلسفة، وكان يرى أن الحقائق يجب التوصُّل إليها عن طريق التحليل العقلاني، وعلى الرغم من أنه قبل فكرة (الوحي) حاول المناغمة بين الدين والفلسفة دون إلغاء فوارقهما، بل إنه كان يعتقد بأن القرآن يحتوي على الحقيقة العليا على الرغم من تأكيده على عدم التقيُّد بالمعنى الحرفي لكلماته.

إن الصراع الذي خاضه ابن رشد في سبيل الفلسفة والعقل تواصل حتى يومنا هذا على يد العديد من المفكرين المسلمين الذين تولوا، كلٌّ في عصره، البحث في القضايا الملحة؛ وعلى سبيل المثال: كان الهمّ الرئيسي لكتابات المفكر المصري رفاعة الطهطاوي في القرن التاسع عشر منصبًّا على المصالحة بين الحضارتين الإسلاميّة والمسيحية، حيث أكَّد على الحاجة لقبول التغييرات المتأصّلة في المجتمعات الحديثة؛ ولقد كان لكتابات الطهطاوي أثر مهم على حركة الحداثة الإسلاميّة، وبشكل أكثر تحديدًا: على المفكر المصري محمد عبده، المعروف كمصلح إسلامي واسع التأثير شدّد على أن الإسلام يشجّع أتباعه على ترك التفسيرات التي جاء بها السلف وقدامى الفقهاء، والانخراط عوضًا عن ذلك في سعي فكري فعّال يجاري الطبيعة المتغيّرة للزمن.

ولقد أدى اختلاف العصور وتفاوت التحديات إلى ولادة جيل جديد من الإصلاحيّين المسلمين في القرنين العشرين والحادي والعشرين، واستطاع هذا الجيل أن يستخدم أطر العلوم الاجتماعيّة الحديثة في تحليل وتحدّي العقائد الدينيّة المتحجّرة؛ وممّن يمثّل هذا الجيل الجديد بجدارة: المفكر الإيراني عبدالكريم سروش الذي ورد اسمه في نسخة العام (2005) من القائمة التي تصدرها مجلة (تايم) الأمريكية للشخصيات المئة الأكثر تأثيرًا في العالم. وتستند كتابات سروش إلى التمييز الواضح بين "الدين" و"فهمنا للدين"، وبين الجانب "الأصيل" و"الطارئ" في الدين. ويُعتبَر سروش من الناشطين في تأييد الحرّيّة الدينية وفقًا للفهم الذي لا يرى حرجًا في قدرة المرء على قبول الدين أو رفضه، وهي مسألة لا تزال تثير الكثير من الجدل في أرجاء العالم الإسلامي.

وبالتناغم مع مسعى الإصلاحيّين نجد مسعى آخر لناشطي المجتمع المدني في العالم الإسلامي، حيث انخرط هؤلاء في جهود جدّية للانتقال من الأطر النظرية للإصلاح إلى تغييرات اجتماعيّة واقتصاديّة أكثر مساسًا بالواقع العملي. ومن المسائل التي كانت ولا تزال تشكّل هاجسًا كبيرًا لناشطي المجتمع المدني في البلدان ذات الأغلبية

المسلمة: حقوق المرأة؛ إذ لا شكّ في أن التفسير المحافظي للإسلام، جنبًا إلى جنب مع البنى والذهنيّات القبائلية، قد كان لها أثر سلبي على موقع المرأة في المجتمع. وما زال المفكّرون والمثقّفون وناشطو المجتمع المدني في كافة أرجاء العالم الإسلامي يدعون إلى تفسير أكثر ليبراليّة للدين يسمح للمرأة بلعب أدوار أكثر فاعليّة في المجالات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. ولا ريب في أن المحامية الإيرانية الحاصلة على جائزة نوبل، شيرين عبادي، مثال رئيسي في حركة الكفاح من أجل حقوق المرأة في بلدها والعالم الإسلامي ككل، إذ تشدّد عبادي على أن الدين ليس هو من يعيق المرأة، وإنما هي الأحكام الانتقائيّة التي يصدرها من يرغب بحبس المرأة بين جدران المنزل.

وبالإضافة للإصلاحات ذات الطبيعة اللاهوتيّة المحضة والتغييرات المقتصرة على المجتمع، فإن الدعوة للحرّيّة الاقتصاديّة في البلدان ذات الأغلبيّات المسلمة هي السبيل الحقيقي لتشجيع التنمية وتحسين حياة مئات الملايين من ساكني هذه البلدان. وعلى الرغم من الحقيقة القائلة بأن الإسلام يقف إلى جانب الأنشطة الاقتصاديّة الريادية، فإننا نجد البلدان ذات الأغلبية المسلمة غائبة، بشكل عام، عن المراتب العليا في المؤشرات العالمية للحرّيّة الاقتصاديّة والتنافس الاقتصادي؛ إذ يرزح الأداء الاقتصادي في عدد من هذه البلدان تحت وطأة الأثر السلبي لحكومات واسعة الصلاحيّات تقحم نفسها في كل صغيرة وكبيرة، ويعاني من السياسة التدخلية، والأطر القانونية الجامدة، والضرائب المرتفعة.

إن التفسيرات المحافظيّة للإسلام، والجهاز الدولتي المركزي الواسع، كان لهما تأثيرات سلبية على الطريقة التي يفهم بها المسلمون معنى الحرّيّة الاقتصاديّة؛ لكن هذا الأمر لا يعني أن نغضّ النظر عمّا سطّرته أقلام المفكرين المسلمين الأوائل، ففي وقت مبكر يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي ، دافع المفكر المسلم ابن خلدون عن حرّيّة الاقتصاد وحرّيّة الاختيار، وينقَل عنه تأكيده على أن المرء إذا كان يرغب بالوصول إلى الحد الأقصى من الامتلاك ومستويات الرضى فيجب عليه أن يكون حرًّا في تطبيق كل ما تمليه عليه مواهبه ومهاراته وإمكانياته؛ بل إن ابن خلدون طرح حججًا قوية في معارضة أية محاولة حكومية لمصادرة الملكيّة الخاصة أو الإضرار بها بأي شكل من الأشكال، ورأى بأنّ التدخل الاعتباطي في ملكيّة المرء يؤدي إلى تخفيض سوية التحفيز، وكان ينظر إلى المصادرة باعتبارها عملًا تضرّ به الحكومة نفسها لأنه نوع من الاضطهاد، والاضطهاد يهدم أركان المجتمع. و لا تزال أصداء كلمات ابن خلدون تتردّد إلى يومنا هذا، بل إنها أصبحت أكثر شدّة نظرًا للواقع الاقتصادي الراهن في البلدان الإسلاميّة.

إن الترويج لفهم ليبرالي للإسلام لا يعني تجاهل التراث الإسلامي الغني المفعم بالفلسفة والتفكير والفقه؛ إذ يمكن الاحتفال بروح التراث الفكري الإسلامي جنبًا إلى

جنب مع فتح المجال أمام أفكار جديدة؛ ففي رسالة وجّهها نبي الإسلام إلى رهبان دير القديسة كاترينا في جبل سيناء نجده يمنحهم (عقد امتيازات) يحتوي فقرات تغطي جوانب تتعلق بحقوق الإنسان، وحماية المسيحيين، وحرّيّة العبادة والتنقّل، وحرّيّة تعيين القضاة الخاصين بهم، وحرّيّة التملُّك والاحتفاظ بالملكيّة، وحقّهم بالحماية في أوقات الحرب. و لا شك في أن هذه الروحية نحتاج إلى استعادتها مجدّدًا وأن نسمح لها بأن تزهر على ضوء المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان الشاملة والديمقراطية، وهي مفاهيم تسود اليوم في الكثير من الدول الحديثة.

مساهمات الكتّاب

لا شك في أن من الضروري استعادة الروحية الإسلاميّة والتمكّن في الوقت نفسه من قبول الرغبة بالتأقلم مع مقتضيات العصر الحديث، لا سيّما في وجه التحديات التي يطرحها السياق الحالي الذي يكثر فيه الربط بين الإسلام وبين العنف والإرهاب والتخلّف. وهذا الكتاب إنّما يأتي كمحاولة من مجموعة من الأكاديميين المسلمين للدعوة إلى فهم ليبرالي للإسلام، حيث يستكشف الكتّاب المشاركون مفاهيم تتصل بالاقتصاد، وحقوق المرأة، ومعنى الجهاد ومواضيع أخرى ذات صلة بالسياق نفسه.

لقد أصبحت بعض المصطلحات (كالدولة الإسلاميّة والخلافة) تُستَخدم على نطاق واسع في منابر إعلامية مختلفة، وإن الاستخدام الملتبس لهذه المصطلحات يقودنا إلى التفكير في سؤال رئيسي: هل يمكن للإسلام كدين أن يُفصَل عن ميدان السياسة وأن يتوافق مع الحرّيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة؟

يحتوي الفصل الثاني من الكتاب على إجابتين لهذا السؤال، الأولى إسلامويّة والأخرى ليبرالية إسلاميّة، يقدمهما الكاتبان التركيان أتيلا يايلا وبيجان شاهين. وترى المقاربة الأولى أن الإسلام منظومة شاملة تغطي المجالين الخاص والعام كليهما، وعلى هذا الأساس لا يمكن فصل الإسلام عن السياسة؛ وهي وجهة نظر ترفض الخيار الشخصي وما يكافئه في المجال السياسي، أي: الديمقراطية، فالدولة التي تتأسّس على أساس هذا الفهم تتحكم بكل جوانب الحياة، ولا تترك مجالًا للحرّيّة المدنيّة، والتعدديّة، وحقوق الأقليّات.

أما الإجابة الثانية الأكثر تنوُّرًا فتأتي من الليبراليين الإسلاميّين، والذين إمّا يؤكدون على أن الإسلام والنظام الليبرالي الديمقراطي متوافقان من الناحية الجوهرية، وإمّا يشدِّدون على أن الإسلام، وإلى مدى كبير على الأقل، لا يدلي برأيه في المسائل المتعلقة بحياة المجتمع المسلم.

ويشير يايلا وشاهين إلى أن المقاربة الأولى أصبحت أكثر هيمنة على العالم الإسلامي، وذلك على الرغم من أن الحضارة الإسلاميّة ازدهرت عندما طوّرت حوارًا مع

الحضـارات القائمــة، وأفلـت شمسـها عنـدما انعزلـت عــن غيرهـا. ويمكــن القــول أن المسـلمين أحيانًـا، وبتـأثير مـن إحسـاس بالدونيّـة السياسـيّة والاقتصـاديّة أمـام الغـرب، تشـبّثوا بهويّـة مسـتمدّة مـن الـدين غالبًـا، ورفضـوا وجهـات النظـر الشـاملة الأخـرى. ويضاف إلى ذلك أن العوامل التاريخية ساهمت أيضًا في هذا التكلّس الفكري، وهو ما أورده الكاتب التركي مصطفى آجار في الفصل الثالث من هذا الكتاب، فمن العوامل التاريخية السياسيّة التي حدّدها آجار: الغزو المغولي للعالم الإسلامي في القرن الثالث عشـر، وأضاف إليها عاملًا آخر هو فشل الابتكاريين والعقلانيين في معركتهم ضد التقليديين إبان العصور الوسطى، وهو صراع وثّقته كتب التراث توثيقًا مسهبًا، وكان بمثابة معركة فكرية اندلعت بين مجموعتين مختلفتين من المفاهيم أو الذهنيات، أو ما عُرِف بالصراع بين (أهل الرأي) و(أهل الحديث).

وليس هنالك حل سريع لهذا الوضع، لكن يايلا وشاهين يعرضان حججهما في اقتراح تبني تفسيرات ديناميكية للإسلام وللتعامل مع المشكلات المعاصرة؛ كما يؤكّدان على الحاجة لخلق منظومة للعيش المشترك بسلام وانسجام بين الأفراد والجماعات التي تعتنق وجهات نظر متغايرة. أما آجار فإنه يشدّد على الحاجة للعودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي، وقراءته مرة أخرى، وإعادة النظر في ماهية الجدل الدائر ضمن إطاره الزمني.

إن إعادة قراءة تاريخ الفكر الإسلامي التي أكّد عليها آجار، هي نفسها التي انطلق منها مازلي مالك في الفصل الرابع ليقترح فهمًا أكثر أصالة لمسألة (الرعاية الاجتماعيّة التي تتخطّى الدولة)؛ فما يسمّيه مالك بأفراد "مجتمع الإحسان" ليسوا سوى أفراد أقل اعتمادًا على الدولة من الناحيتين السياسيّة والاقتصاديّة، لكنهم يعتمدون بعضهم على بعض وفقًا لعلاقات تربط بينهم على أساس الرحمة والعدل. ويمكن في هذا المجال إيراد الزكاة والوقف كعلامتين مميّزتين للرعاية الاجتماعيّة القائمة على أساس التضامن الاجتماعي ودولة الحد الأدنى؛ وعلى الرغم من أن الزكاة والوقف وُجدا في وقت مبكّر من تاريخ الإسلام، فإن مالك يدعو إلى تعديلهما على نحو يتوافق مع مقتضيات العصر الحديث؛ وعلى هذا الأساس يرى بأن الوقف يجب أن يُفهَم ضمن إطار أكبر وأكثر ديناميكية يبتعد عن النموذج الحالي الذي ينحصر في إطار روحي طقوسي. كما يرى مالك أنّ إنشاء منظومة للرعاية الاجتماعيّة غير دولتية من شأنها تعزيز المسؤولية الفردية.

ولا ريب في أن فكرة المسؤولية الفردية هذه تحتلّ موقعًا محوريًّا في تنمية أيّ مجتمع من المجتمعات، لكن تجب الإشارة هنا إلى أنّ المجتمعات المسلمة ينظر إليها الفهم السائد على أنّها مطبوعة بطابع الجماعاتية، وكثيرًا ما يورَد هذا الطابع ضمن الأسباب التي تقف خلف فشل المسلمين في التأقلم مع مقتضيات الحداثة.

وفي الفصل الخامس من الكتاب يتناول أزهر أسلم مسألة حرّيّة الفرد في الاختيار وعلاقتها بتعاليم الإسلام؛ حيث يشير الكاتب إلى أننا إذا استندنا إلى ما جاء في القرآن، مثلًا، فسنجد بأن عواقب أفعال المرء الدنيوية في يوم الحساب (ثوابًا كانت أم عقابًا) تختصّ به دون غيره، أي: لا يتحمل أي أحد مسؤولية فعل قام به غيره. ويضاف إلى ذلك أن المسؤولية تقتضي مسبقًا حرّيّة الاختيار، وهو مبدأ يؤدي غيابه إلى اتصاف عملية الحساب الأخروي بالاعتباطية. و هنا يبرز السؤال: إذا كان القرآن نفسه واضحًا إلى هذا الحد في اقتراح حرّيّة الفرد بالاختيار، فكيف لنا أن نفسّر ما نراه اليوم من رفض لممارسة هذه الحرّيّة؟ إذ يشار إلى عقوبة الردّة باعتبارها أقسى الانتهاكات التي تتعرض لها حرّيّة الإنسان في اختيار الدين الإسلامي أو رفضه. لكن أزهر أسلم يشرح كيف أن عقوبة الردة ليست أصيلة في تعاليم الإسلام، وأنها ليست سوى عقوبة جرى تطويرها ضمن سياق سياسي لم يعد فيه الإسلام يمثل منظومة قيم تدعو إلى العدل والحرّيّة.

تشكل حقوق المرأة مجموعة مهمة أخرى من المسائل التي يجب أن تؤخذ بجدية في العالم الإسلامي؛ وهذا ما يتناوله الفصل السادس الذي أكّدت فيه الباحثة سعاد عدنان على أن التقاليد الاجتماعيّة الاقتصاديّة والإسلاميّة تؤثّر على مكانة المرأة في العالم الإسلامي. وفي ما يخص هذه الناحية، تحيلنا الباحثة إلى الطبيعة الأبوية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، حيث تتّصف المجتمعات بطابع الفصل بين ما هو "خاص" وما هو "عام"، وهذا الفصل هو الذي يؤطر ويصوغ الأحكام المتعلقة بالجندر؛ أما التفسيرات الدينية فكثيرًا ما تُستخدَم لتبرير الممارسات الثقافية وتشكيل فهم الناس لها، ويُتَرجم هذا الأمر على صعيد الواقع بوضوح من خلال غياب المرأة عن المشاركة في المجالين السياسي والاقتصادي، إذ تُسجِّل منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا أدنى معدّلات مشاركة المرأة في سوق العمل على الصعيد العالمي (25% مقارنةً بالمعدّل العالمي الذي يبلغ 50%). وعلى الرغم من هذا الواقع، فإن الباحثة عدنان تؤكّد على أن الإسلام، بأحكامه المعروفة، لا يقيّد مشاركة المرأة في الحياة الاقتصاديّة للمجتمع، وأنه لا يشترط حصول المرأة على أي إذن قبل انخراطها في التعاملات التجارية. و تدافع الباحثة عن أهمية الدعوة للحرّيّة الاقتصاديّة للنساء في العالم العربي كوسيلة لتعزيز مكانتها، ومعها: تعزيز النمو الاقتصادي بشكل عام. ومع أن الباحثة تحاجج بأن السياسات المناسبة لاقتصاد السوق تعزز المشاركة الاقتصاديّة للمرأة، فإنها تشدّد بوضوح على أن تأثير هذه السياسات سيكون محدودًا إن لم تراعِ خصوصية وضع المرأة وإذا تجاهلت القيام بأيّ شيء حيال التقاليد الاجتماعيّة والاقتصاديّة وأوجه اللامساواة في بنية المجتمع.

ومن الملاحَظ أن الاعتبارات الاجتماعيّة الاقتصاديّة، والتفسيرات الدينية الضيّقة، تستَخدَم أيضًا لتبرير اللجوء إلى العنف في السعي لتحقيق الأهداف السياسيّة في العالم الإسلامي؛ لكنَ الباحث محمّد عبدالمقتدر خان يدافع في الفصل

السابع عن رواية أخرى لا تؤيّد هذه المقاربة، فهو يرى بأن القرآن يقدّم حججًا دامغةً في الدفاع عن مبدأي الصفح والسلام، وأنه لا يجيز اللجوء إلى القوة في وجه من لم يستخدموها أولًا، فقيمة السلام واضحة في رسالة القرآن الذي قدّمها كسبيل مرغوب في الحياة، بل إنه طرحها كقيمة أو ثواب يحصل عليه الأتقياء. و إلى جانب ذلك، نجد في القرآن تحريمًا يمنع المسلم من البدء باستخدام القوة، أو الاستمرار في استخدامها، إلا في حالة الدفاع عن النفس أو مقاومة الاضطهاد.

وفي الفصل الثامن نجد معالجةً لما يسمى "خطاب العنف"، إذ يشرح الباحث حسن يوجيل باشديمير كيف يمكن تفسير هذا الخطاب وبأنه يعود بشكل عام إلى جذور تاريخيّة، لا دينيّة، ويبيّن ابتعاده عن أصول الدين الإسلامي. إذ يرى باشديمير أن مؤسسة الخلافة برزت كنتيجة لحاجة الأمة الإسلاميّة إلى قيادة دنيوية، وأن هذه الخلافة لم تقم على أساس مقترَح نبوي، لكن التفسيرات الحرفية للإسلام ترى العكس من ذلك، فهي تنظر إليها باعتبارها المؤسّسة السياسيّة الوحيدة التي تتوافق مع الشريعة الإسلاميّة، وعلى هذا الأساس أصبحت مؤسسة الخلافة التي تأسّست وفقًا لمقتضيات تاريخية ينظر إليها المسلمون كنموذج نصّت عليه الإرادة الإلهية. ولقد تفاقم أثر الفهم الخاطئ هذا بسبب وقوع البلدان الإسلاميّة تحت وطأة الاستعمار وما تلاه من أنظمة لديكتاتورية لعلمانية، مما أدى إلى تقوية الحركات الجهادية في نهاية المطاف. ويطرح باشديمير في بحثه سؤالًا مهمًّا: ما هو نوع المجتمع الذي يطمح المسلمون للعيش فيه؟ ولا شكّ في أن الإجابة عن هذا السؤال سيكون لها عظيم الأثر على حياة الملايين من سكان البلدان ذوات الأغلبيّة المسلمة.

وبالانتقال للفصل التاسع نجد الباحث هشام الموساوي وهو يدلي بدلوه في الدفاع عن التوافق بين الإسلام واقتصاد السوق؛ حيث يؤكد الموساوي على حقيقة مفادها أن الإسلام يقف بشكل واضح إلى جانب العمل والسعي المنتج الذي يهدف إلى تحصيل منفعة مشروعة، كما يشدّد على أن القرآن يسعى إلى إصلاح المجتمع من خلال إصلاح الفرد. ولا شك في أن الإسلام يدعو إلى التعامل الأخلاقي عوضًا عن الإكراه، وهو يوسّع فكرة الحرّيّة لتشمل العمل والملكيّة وخيار المرء في استخدامه لإمكانياته وموارده؛ بل إن الإسلام يحافظ على حرّيّة الاختيار من خلال تقليص نطاق تدخّل الدولة، إذ يحرّم الإسلام الاحتكار ويشجّع في الوقت نفسه على التنافس من خلال الحد من سلطة الدولة على التحكم بالأسعار، ولقد كان النبي محمد يتعامل بالحساسية نفسها مع حقوق البائع ومعارضة جهود تحديد الأسعار حتى في أوقات الندرة. ولكن على الرغم من تعاليم الإسلام ومبادئه التي تبدي تأييدًا كبيرًا لاقتصاد السوق، فإن الباحث يسلّط الضوء على ما تشهده البلدان ذات الأغلبيّات المسلمة من انحرافات واضحة تعود إلى عوامل مختلفة من أهمها: التفسير الخاطئ للدين، والاستعمار، والتوجهات الاشتراكية لدى من يمسكون زمام السلطة.

ويتناول الفصل العاشر موضوعًا اقتصاديًّا آخر هو التمويل الإسلامي؛ ويمكن فهم التمويل الإسلامي على أنه ممارسة التعاملات المالية على نحو يتوافق مع تعاليم الإسلام، وفي قلب التمويل الإسلامي نجد أنماطًا مختلفة للعقود تشكّل قاعدة لنطاق من الأدوات المالية المعقدة التي يمكن تصنيفها في مجموعتين: عقود شبيهة بالقروض، وعقود رهن. وكثيرًا ما يشار ضمن الدوائر ذات العلاقة إلى أن الفرق بين التمويل الإسلامي والتمويل التقليدي ليس مجرّد مسألة تحريم الفائدة أو تحريم الاستثمار في المجالات المحرّمة؛ إذ يسعى أنصار التمويل الإسلامي إلى بناء شكل من أشكال التمويل المتميّز عن التمويل التقليدي بمقاربته الرياديّة، وباستخدامه للأدوات الاستثمارية والشراكاتية. ويذكّرنا الباحث، يوسف معوشي، بأن أقوى الحجج التي يلجأ إليها أنصار التمويل الإسلامي هي فكرة الوصل بين القطاعين التمويلي والعقاري؛ وفي الوقت ذاته يشير معوشي إلى أنّ واقع التمويل الإسلامي لا يعكس المثل العليا المؤسّسة له؛ إذ يخلص من خلال تحليله إلى أن التمويل الإسلامي قد أخفق، بعد أربعة عقود، من تقديم بديل متين للتمويل التقليدي. وعلى الرغم من ذلك، فمن الواضح أن المصرفيّين الإسلاميين نجحوا في تطوير قطاع اقتصادي جديد ضمن نطاق الاستثمارات التمويلية؛ إذ يجتذب التمويل الإسلامي لاعبين جدد، مسلمين وغير مسلمين، أكثر مما تجتذبهم المنظومات التي تتّصف بالحداثة والمغايرة الكلية للتمويل الإسلامي، وذلك بسبب الآفاق المستقبلية للتمويل الإسلامي.

وبشكل عام: يقدّم الباحثون المشاركون بأبحاث الكتاب خدمة جليلة للجدل الدائر حاليًّا، فهم أولًا يساعدون على إيجاد فهم واضح عند المسلمين لجوانب الدين الإسلامي نفسه، وثانيًا: من شأن هذا الكتاب أن يساعد القارئ الغربي على فهم التفكير الإسلامي بصورة أفضل، عوضًا عن النظرة الشائعة التي تصمه بالرجعيّة والعدوانيّة. وإذا أخذنا بالحسبان ما يجري حاليًّا من جدل، وما تبديه بعض المجموعات الدينية من عدوانيّة وعنف في الكثير من أرجاء العالم، فإن هذا الكتاب الذي بين يديك يعتبر مساهمة مهمة جاءت في الوقت المناسب.

الفصل الثاني

أوضاع التفكير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في العالم الإسلامي من منظور ليبرالي كلاسيكي

(أتيلا يايلا - بيجان شاهين)

الحرّيّة والدين والإسلام

في الكتاب الرائع الذي ألّفه إيزايا برلين تحت عنوان (مفهوما الحرّيّة؛ [1969]) نجده يورد تمييزًا مزدوجًا بين الحرّيّة السالبة والحرّيّة الموجبة: فالمفهوم السالب للحرّيّة يعني أن الأفراد يتمتعون بالحرّيّة إلى الحد الذي يمنع الآخرين من التدخل في شؤونهم، وعلى أساس هذا الفهم فإن الحرّيّة تعني غياب الإجبار كي يتمكن الناس من عيش حياتهم كما يحلو لهم؛ فالحرّيّة تزوّد المرء بدائرة من الخصوصية يُعتبَر فيها المرء حرًّا بغضّ النظر عن ماهيَّة قراراته؛ فلكي يُعتَبر المرء حرًّا فإن قرارته و/أو أفعاله ليس لزامًا عليها أن تخدم نمطًا مثاليًّا ما، وإنما يكفي أن تتقيّد بمعيار وحيد هو كفّ الأذى عن الأفراد الآخرين.

أمّا المفهوم الموجب للحرّيّة فيرى عدم كفاية تحرّر المرء من الإجبار الخارجي، وإنما يجب على الشخص الحر أن يمتلك أيضًا الوسائل اللازمة لتحقيق خططه في الحياة؛ إذ يرى هذا المفهوم بأن المرء ما لم يمتلك الموارد المادية الضرورية، فإن تحرّره من التدخّل الخارجي، أي: الحرّيّة السالبة، ليس ذا أهمية كبيرة. وعلاوةً على ذلك، فإن المفهوم الموجب للحرّيّة يرى بأنّ حرّيّة المرء توجب على قراراته و/أو أفعاله في الحياة أن تتقيّد بمعايير مثاليّة محدّدة: فقبل كلّ شيء يجب أن تكون هذه القرارات والأفعال صادرةً عن الذات العاقلة، وأن تعكس المصلحة الحقيقيّة للمرء، أما القرارات المتّخَذة على أساس آراء غير مجرَّبة أو بدافع الرغبات فإنها لا تؤدي إلى الحرّيّة وفقًا للمفهوم الموجب؛ وبتعبير آخر يمكن القول: لا يُعتبَر المرء حرًّا ما لم يتحرّر من المقيِّدات الخارجية/المادية والمقيِّدات الداخليّة/النفسية في الحين ذاته.

ويمكن لغير المتديّنين والمتديّنين أن يستخدموا المفهوم الموجب للحرّيّة على حدّ سواء؛ وعلى سبيل المثال: قد يرى غير المتديّن أنّ المرء لا يُعتبَر حرًّا إلا إذا تمكّن من مقاومة إغراءات الثقافة الاستهلاكية، وعلى هذا الأساس فإن المرء لا يُعتبَر حرًّا إذا كان يرغب بشراء الطراز الأحدث من هواتف الآيفون مع أنه يمتلك النسخة السابقة بحالة جيّدة؛ وقد يرى المتديّن الذي يلتزم بالمفهوم الموجب للحرّيّة أن المرء يُعتبَر حرًّا عندما يتبع الحقيقة الخالدة ويتمكّن من مقاومة إغراءات الملذّات الدنيويّة، أمّا من يستسلم لهذه الإغراءات فيفقد حريته ويصبح عبدًا لشهواته.

إذا اعتمدنا على هذين المفهومين المتغايرين للحرّيّة، فيمكننا أن نخرج بتصوّر لنوعين مختلفين من العالم الحرّ أو الليبرالي: يقوم الأوّل على أساس المفهوم السالب للحرّيّة، وبموجبه يمكننا أن نبني عالمًا يوفّر مجالًا لأنماط الحياة القائمة على أساس مفهومي الحرّيّة المتغايرين في الحين ذاته، وتكون مسؤوليّة الدولة فيه محدودة بضمان عدم تعرّض الأفراد لتدخّلات الآخرين، فليس من مسؤوليتها التحقّق مما إذا كانت قرارات المرء و/أو أفعاله متوافقة مع مثل عليا محدّدة، إذ يعود الأمر إلى

الشخص نفسه في تحديد نمط الحياة التي يريد عيشها؛ وفي هذا العالم يتوفّر مجال لأنماط الحياة القائمة على أساس المفهوم الليبرالي للاستقلالية جنبًا إلى جنب مع أنماط أخرى للحياة ذات طابع أكثر تقليدية. أما في النوع الآخر من العالم الحر أو الليبرالي، والذي يستند إلى المفهوم الموجب للحرّيّة، فإن الأفراد يُنتَظر منهم أن يعيشوا نمطًا محدّدًا من أنماط الحياة، فبموجب هذا النوع يُفترَض بكلّ الأفراد أن يعيشوا حياة ليبراليّة تعتمد في الكثير من جوانبها على مفهوم الاستقلاليّة، ممّا يقتضي التقييم العقلاني المستمر للبدائل المتاحة.

قد يبدو النمط الأول للعالم الليبرالي، أي: القائم على أساس المفهوم السالب للحرّيّة، أكثر تسامحًا مع الدين لأنه يتيح التأقلم مع أنماط الحياة الدينية بشكل أسهل. ويمكننا أن نصوغ الأمر بطريقة أخرى فنقول: إن الدين الذي يشدّد على المفهوم الموجب للحرّيّة بشكل جوهري ليس لزامًا عليه أن يكون عدوًّا لمجتمع منظّم على أساس مبدأ الحرّيّة السالبة. وهنالك فرق بين الحرّيّة الموجبة التي تمارَس كعقيدة أخلاقيّة وبين اعتناق الحرّيّة الموجبة كأساس لتنظيم الدولة.[1] أمّا المنظومة السياسية القائمة على أساس المفهوم السالب للحرّيّة فيمكنها التأقلم مع أنماط الحياة الدينيّة ما دامت هذه الأنماط تتقبّل قيمة ليبراليّة محدّدة بعينها، أي: حق الفرد بحرّيّة الضمير.[2]

يمكن القول بأن الضمير هو القابلية، أو القدرة، التي تميّز في أذهاننا بين الصواب والخطأ في ممارسة حياتنا؛ وإذا استخدمنا لغة آدم سميث فإن الضمير هو ذلك الشخص الذي يسكن الصدر ويحذّرنا دون هوادة من التصرّف خلافًا لما نعتقده صوابًا؛ فإذا استمعنا لهذا الصوت واتبعناه فسنشعر حينها بالاستقامة أو النزاهة، أما إذا تصرّفنا خلافًا له فسنشعر بالندم. وقد يكون ضعف الإرادة أو بعض العوامل الخارجية، كالمعوّقات البدنية أو النفسيّة، هي السبب الذي يقف خلف فشلنا في إطاعة ما يمليه ضميرنا. وبغضّ النظر عن الحقيقة التي تقول بأنّنا نتّبع، أو نفشل في أن نتّبع، ما يمليه ضميرنا على صعيد الممارسة، فإنّنا نعتقد بضرورة اتّباعه في كلّ الأحيان. وعلى هذا الأساس، فإن امتلاك الضمير يشكل ميزة فارقة لبني البشر. ومن هذه الناحية، يمكن القول بأن المصلحة الرئيسيّة لبني البشر تقع في التمكّن من عيش حياتهم وفقًا لإملاءات الضمير. وهذا الأمر يتوافق مع حرّيّة الضمير؛ فبغضّ النظر عن معتقدات الأفراد، فإن من مصالحهم الأولى أن يتمكّنوا من العيش وفقًا لإملاءات الضمير. وبالنتيجة: إذا صحّ الافتراض القائل بأن المصلحة الرئيسيّة لبني البشر تكمن في العيش وفقًا لإملاءات الضمير، فعندها تكون الحاجة منصبّة على الحرّيّة بمفهومها السالب، أو: التسامح.[3]

---

1 للاستزادة حول التمييز بين النسخة السياسية للحرّيّة وبين نسختها الأخلاقية/الشاملة يمكن الرجوع إلى: الليبراليّة بمفهوميها السياسي والشامل: والدرون.

2 الأرخبيل الليبرالي: كوكاثاس.

3 التسامح.. من قيم الليبراليّة: بيجان شاهين.

إن العالم الحر أو الليبرالي القائم على أساس تفسير بعينه للحريات الموجبة، أي: الاستقلاليّة الليبرالية، هو عالم ربّما لا يتمكّن من التأقلم مع بعض أنماط الحياة التي تقوم على أساس مفاهيم مختلفة للحرّيّة الموجبة (مثلًا: بعض أنماط الحياة الملتزمة بأحكام دينيّة خاصّة). وبعبارة أخرى يمكن القول: إن هذا التمييز المفاهيمي للحرّيّة ينظر إلى الحرّيّة باعتبارها عقيدة أخلاقيّة، وعلى هذا الأساس فإنها غير قادرة على التكيّف إلا مع الآراء الأخلاقيّة التي تتّبع نمطًا ليبراليًّا بعينه من أنماط الحياة، ولا شكّ في أنّ هذا الفهم يتضارب بشكل حتميّ مع بعض أشكال الدين.[4]

هل يمكن فصل الدين الإسلامي عن السياسة؟

في ما يتعلّق بالدين وعلاقته بالمجال العام، يبرز سؤال مصيريّ لا بد من الإجابة عنه، وهو: هل الدين منظومة أخلاقية، أم سياسية، أم كلا المنظومتين؟

يمكننا في المستوى النظري أن نقول بأن الدين إذا كان مجرّد منظومة أخلاقيّة ترسم لأتباعها طريقًا محدّدًا في الحياة، فعندها يمكنه أن يوجَد في العالم الحرّ أو الليبرالي استنادًا إلى الليبرالية السياسية. أمّا إذا كان الدين منظومة أخلاقيّة وسياسيّة في الحين نفسه، تُوجِب فرض رؤية أخلاقيّة معيّنة بالوسائل السياسيّة، فعندها لا يمكن التأقلم مع هذا الدين حتى ضمن العالم الحرّ أو الليبرالي القائم على أساس المفهوم السالب للحرّيّة.

إن الإجابة عن السؤال السابق من شأنها أيضًا أن تحدّد ما إذا كان الإسلام متوافقًا مع العالم الحرّ أو الليبرالي. ويمكننا أن نبسّط المسألة فنقول: هنالك إجابتان للسؤال السابق، أحدهما إسلامويّ، والآخر ليبرالي إسلامي.

الإسلامويّ هو من يعتقد بأنّ الإسلام لا يقتصر على تزويد المسلم بمنظومة أخلاقيّة تحقّق له السعادة في الدنيا والآخرة، وإنّما يزوّده أيضًا بمنظومة سياسيّة يجري من خلالها فرض المبادئ الأخلاقيّة للإسلام. ويرى الإسلامويّون بأنه لا يمكن الفصل في الإسلام بين المجالين العام والخاص؛ وهي وجهة نظر ترفض الخيار الشخصي وما يساويه في المجال السياسي، أيّ: الديمقراطية. ويمكننا أن نجد تلخيصًا شديد الإيجاز لوجهة النظر هذه في كتابات أبو الأعلى المودودي (1903-1979)، أحد أعلام الإسلامويّين من شبه القارة الهندية، إذ يقول: "في الدولة [الإسلامية] لا يمكن لأحد أن يعتبر أيّ شأن من شؤونه شخصيًّا أو خاصًّا".[5] ويتوافق هذا القول مع ما كتبه إسلامويّ معروف آخر هو الكاتب المصري سيد قطب (1906-1966): "ولعله يثار هنا سؤال:

---

[4] على سبيل المثال: من مقاربات الحرّيّة الموجبة ما يعتنق مبدأً مسبقًا يعتقد بأن من الواجب على الجميع أن يتلقّوا المستوى نفسه من التعليم المدرسي الدولتي، وذلك محاولةً منها لتحقيق تكافؤ الفرص، لكنّ هذه المقاربة من المرجّح لها أن تؤدي إلى وضع يقيّد حرّيّة الأسر في تعليم أطفالها.

[5] نظريّة الإسلام السياسيّة: أبو الأعلى المودودي؛ ص30.

'أليست مصلحة البشر هي التي يجب أن تصوغ واقعهم؟'، ومرة أخرى نرجع إلى السؤال الذي يطرحه الإسلام ويجيب عليه: {أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ}، {وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ}".[6]

وهنا يحاجج ولي نصر: "إن الأيديولوجيا الإسلامويّة ... تدعو إلى خلق دولة إسلامية يوتوبية تضع السيادة كلها في يد الله نظريًّا؛ وهي دعوة تقوم على أساس تفسير ضيّق للشريعة الإسلاميّة، وتروّج لسياسات سلطويّة غير ليبراليّة لا تدع إلا هامشًا بسيطًا للحريّات المدنيّة، والتعدّديّة الثقافيّة، وحقوق المرأة والأقليّات، والديمقراطيّة".[7] واستنادًا إلى هذا المعنى، ليس من التضليل القول بأنّ الإسلامويّة أيديولوجيا شاملة تدمج العالمين الأخلاقيّ والسياسيّ، حيث تتولّى الدولة، القائمة على هذه الأيديولوجيا، التحكم بكافّة مناحي الحياة.[8] وبالنظر إلى المدى الذي يصل إليه المفكّرون الإسلامويّون، من أمثال قطب والمودودي، في التمييز بين المجالين العام والخاصّ وإخضاع ما هو شخصيّ إلى ما هو مشترك، يمكننا حتى اعتبار الإسلامويّة شكلًا من أشكال التوتاليتاريّة،[9] مما يجعلها غير متوافقة مع العالم الحرّ أو الليبراليّ.[10]

وفي ما يلي من بحثنا سنعتمد على تحليل ليونارد بيندر في عرض الجواب الليبرالي الإسلامي، إذ يميّز بيندر بين نوعين من الليبراليّة الإسلاميّة أو الإسلام الليبرالي،[11] لكن، ولأسباب مختلفة، تحاجج كلا المقاربتين بوجود التوافق بين الإسلام والنظام الديمقراطي الحر أو الليبرالي. أما في ما يخصّ الفرع الأول من الليبراليّة الإسلاميّة فهنالك تبريران لوجود المنظومة السياسية الديمقراطية الليبراليّة في المجتمع المسلم: أوّلهما أن المنظومة الديمقراطيّة الليبراليّة تتوافق مع الروح الكلّيّة للإسلام، فالإسلام يتسامح مع التنوّع كما يدلّ على ذلك الحديث النبوي: "اختلاف أمّتي رحمة"؛ وثانيهما أن الإسلام لا يصرّح بأيّ شيء، إلى حد بعيد، في ما يخصّ التنظيم السياسي لمجتمع المسلمين، وبناءً عليه، وفي ظلّ غياب أية أحكام محدّدة لذلك، ما عدا مؤسسة الشورى في ما يخص المسائل السياسيّة، فإن المجموعة الأولى من المفكّرين الليبراليين الإسلاميّين يحاججون بأن المسلمين يمكنهم اختيار النظام السياسي الديمقراطي الليبرالي وتفضيله على الترتيبات السياسية البديلة.

---

6 معالم في الطريق: سيّد قطب؛ ص96.

7 صعود "الديمقراطيّة الإسلاميّة" (مقالة): ولي نصر؛ ص16.

8 العدالة الاجتماعيّة في الإسلام: سيّد قطب.

نظريّة الإسلام السياسيّة: المودودي.

9 الإسلام والسياسة: إسبوسيتو.

10 حتى المودودي نفسه يتقبّل في كتابه (نظريّة الإسلام السياسيّة) الحقيقة التي تقول بأن الدولة الإسلاميّة التي يدافع عنها تشبه الدول الفاشيّة والشيوعيّة في هذا الجانب؛ لكنه يعتقد بأن الدولة الإسلاميّة، وإن كانت شاملة لكلّ مناحي الحياة، فإنها تختلف تمامًا عن الدول التوتاليتاريّة والسلطويّة الحديثة (ص30). وهو يرى بأن ما يجعل التوتاليتاريّة الإسلاميّة شكلًا جيّدًا من أشكال التوتاليتاريّة يختلف تمامًا عن التوتاليتاريّات الحديثة، هو حقيقة مفادها أنّ الدولة الإسلامية تقوم على أحكام الله. الإسلام والسياسة: إسبوسيتو؛ ص153.

11 الليبراليّة الإسلاميّة.. نقد لأيديولوجيّات التنمية: ليونارد بيندر؛ ص24-44.

أما في ما يخصّ الفرع الثاني من الليبراليّة الإسلاميّة، فهنالك نصوص إسلاميّة محدّدة تشكل العمود الفقري الذي ترتكز عليه المحاججة القائلة بالتوافق بين الإسلام والمنظومة الديمقراطيّة الليبراليّة. وهؤلاء المسلمون الليبراليّون يحيلوننا إلى "التشريعات الصريحة، كالحكم القرآني في الشورى، أو رفض وصاية المرء على الآخرين، أو أحكام الشريعة لـ'انتخاب' الخليفة، أو الأحاديث النبوية المتعلّقة بالمساواة بين المؤمنين".[12] ويعبّر أحد ممثّلي هذه المقاربة عنها بقوله: "الإسلام الليبرالي هو فرع، أو مدرسة، من الإسلام يشدّد على حرّيّة الإنسان وممارسة الحرّيّة في إطار الإسلام".[13] وبناءً عليه، فإن هؤلاء المسلمون الليبراليّون ينطلقون من إحدى التعاليم الرئيسية للإسلام، أي (لا إكراه في الدين)؛ أما أركان النسخة الثانية من الليبراليّة الإسلاميّة فهي: الحرّيّة والعدل والشورى والاجتهاد.[14]

وعلى الرغم من أن وجهة النظر الليبراليّة الإسلاميّة تتوافق مع المنظومة الديمقراطيّة الليبراليّة، فإنّها لا تهيمن على العالم الإسلامي، وإنّما تحظى وجهة النظر الإسلامويّة بانتشار أوسع؛ وفي ما يلي سنحلّل أسباب هذه الظاهرة ونحاول إثبات وجود قيم ليبرالية ضمن الفكر الإسلامي على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والسياسي.

الوضع الحالي للتفكير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في البلدان الإسلاميّة

لا يبتغي هذا الجزء من بحثنا، أو يدّعي، إيجاد حلول محدّدة للمشكلات التي مضت عليها عقود، بل قرون، وهي على طاولة النقاش؛ لكنّنا نأمل بأن نتمكّن من تسليط بعض الضوء على المشكلات المنهجيّة المتنوّعة وتحديد الأخطاء المتعدّدة التي شوّهت طريقة تفكير المسلمين بشأنها؛ كما سنرشّح بعض الجوانب التي لا بدّ من الاستفاضة بالبحث فيها إذا كنّا نريد تحقيق تقدّم في مسيرة تلبية احتياجات ومتطلّبات عصرنا.

ليس من الخطأ القول بأن العالم الإسلامي يعاني، بشكل عام، من وضع شديد السّوء في الكثير من المجالات. ولندرك مدى فداحة الوضع الراهن يمكننا المقارنة بين حال العالم الإسلامي في يومنا هذا وبين حاله وهو يقترب من نهاية الألفيّة الميلاديّة الأولى؛ ففي القرون الأخيرة من هذه الألفيّة كان العالم الإسلامي أكثر تقدّمًا بكثير من باقي أنحاء العالم، بما في ذلك أوروبا أو ما ندعوه اليوم: الغرب. وإن كان هذا الأمر يصدق في مجال العلوم التطبيقية والطب والاقتصاد، فإنه كان يصدق أيضًا في مجال

---

12 المصدر السابق؛ ص244.

13 ما هو الإسلام الليبرالي.. الأكثريّة الصامتة (مقالة): مصمودي؛ ص40.

14 المصدر السابق.

التسامح والتعايش السلمي؛[15] لكن هذا الوضع انعكس في يومنا هذا بشكل كامل، فأصبح العالم الإسلامي يعاني الفقر بالمعنيين المطلق والنسبي، ولم يتمكّن المسلمون من التمتّع بحقوق الإنسان الرئيسيّة في العديد من البلدان الإسلامية، وفي كثير من الحالات تجدهم يرزحون تحت وطأة أنظمة قمعيّة يقودها دكتاتور ما، متديّن أو غير متديّن.

هنا يبرز السؤال: لماذا حدث ذلك؟

ثمّة تفسيرات متعدّدة لذلك؛ إذ يدّعي البعض أن الإسلام كدين لا يمكنه، ولن يمكنه، أن يتوافق مع الحضارة؛ وأنّه يرفض كل القيم التي أوجدت الحضارة، وأنه يمتلك ميلًا فطريًّا لتوليد الإرهاب. وإن من يعتقدون بأن تعاليم الإسلام تغذّي الإرهاب ليس من الصعب أن يصابوا برهاب الإسلام وينظروا إلى كل مسلم كإرهابي، أو كمشروع لإرهابي في المستقبل. ومما يثير الاهتمام أن تجد من يعتنق هذه المقاربة حتى في البلدان الإسلامية نفسها، وهؤلاء هم من يحاولون بين فينة وأخرى أن يحوّلوا بلدانهم وشعوبهم إلى مستعمرات تحكمها أفكار وقوى معادية للإسلام.

أما الإسلامويّون فيعتقدون بأن سبب تخلّف البلدان الإسلامية يكمن في محاولة الشعوب المسلمة تقليد الغرب، ممّا أبعدهم عن القيم الإسلاميّة الأسمى، فتخلّفوا عن الغرب. ويعتقد الإسلاميون أن الحلّ يتمثّل في رفض القيم الغربية بشكل كامل والاستعاضة عنها بالجوهر السليم المتين المقدّس للدين الإسلامي، وهو ما تعتقده الحركات السلفية (الأصوليّون الإسلاميّون)، وهنالك نسخة أخرى أقل تشدّدًا لهذه المقاربة تفترض أن على المسلمين أن يستفيدوا من علوم الغرب وتقنياته، لكن مع الابتعاد عن الثقافة والأخلاق الغربية، أو حسب اعتقادهم: الابتعاد عن افتقار الغرب إلى الثقافة والأخلاق.

إذا طرحنا أمثال هذه التفسيرات جانبًا يمكننا أن نحدّد عددًا من الأسباب الاجتماعية والتاريخية التي تفسّر تخلّف العالم الإسلامي عن الغرب. فأوّلًا يمكننا أن نذكر الاحتلال المغولي للعالم الإسلامي وانهيار البنية الإداريّة والتعليميّة والعلميّة والثقافيّة؛[16] ولا شك في أن المغول تسبّبوا أيضًا بفقدان الإنسان المسلم لثقته بنفسه. ثم تلا الاحتلال المغولي اكتشاف طرق النقل الجديدة التي وصلت الشرق الأقصى بالغرب دون المرور بأراضي الإسلام، ممّا تسبّب بدمار إضافيّ في مجال الثقافة التجارية والنشاط التجاري. ولقد ساهمت هذه الأحداث بالتخلف المطلق والنسبي للعالم الإسلامي؛ لكن المنظور الليبرالي الكلاسيكي يطرح عاملًا آخر يتساوى مع سابقيه في الأهمية، وهو: عجز الطبقات الفكريّة في العالم الإسلامي عن تطوير أفكار تشكّل أساسًا لمجتمع يتمتّع بالحرّيّة والازدهار.

---

15 العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة في أوروبا.. الماضي والحاضر والمستقبل: كيتشلر.

16 سياسة الشرق الأوسط.. الثقافات والنزاعات: روسكين، كويل؛ ص35.

ويمكننـا أن نعبّـر عـن هـذا الواقـع بصـورة أفضـل فنقـول: لـم يشـهد العـالم الإسلامي ظهور مثيل لآدم سميث وجون لوك وجون ستيوارت ميل وفريدريك هايك. ويمكننا أن نشير إلى أسماء مرموقة ومبدعة في المجال الأدبي، لكنّنا لا نعثر على مفكّر واحد تمكّن، أو حاول، إنتاج نظرية سياسيّة واقتصاديّة. وقد يورد البعض أسماء من قبيل: ابن خلدون (1322-1406) وخير الدين التونسي (1822-1890) والكاتب العثماني نامق كمال (1840-1888) والفقيه المصري علي عبدالرازق (1888-1966)، ممّن طرحوا بعض الأفكار الأوليّة في سبيل صياغة نظريّة حقيقيّة للاقتصاد السياسي؛[17] لكن ممّا يؤسف له أن أيًّا من هؤلاء لم يطوّر أيّة نظريّة مفصّلة يمكن مقارنتها بالنظريّات التي وُلِدت في الغرب. ويضاف إلى ذلك أن الأدبيّات السياسيّة الإسلاميّة، وباللغات الرئيسية في العالم الإسلامي، تفتقر أيضًا إلى مفاهيم شديدة الأهمية، إذ لا تحتوي على مثيل لمفاهيم من أمثال: (الدولة المحدودة) و(الدستورانيّة) و(حقوق الإنسان العالمية) و(المواطنيّة)؛ ففي الأدبيّات السياسيّة الإسلاميّة نجد دعوات موجّهة للسلاطين ليتحلّوا بالإنصاف والعدل واحترام الناس، لكنّنا لا نجد ذكرًا لأي مبدأ أو نظريّة محدّدة يمكن الاستناد إليها في بناء منظومة سياسيّة توفّر الانفتاح والشفافية والمشاركة.

ويصدق الأمر نفسه في الأدبيّات الاقتصاديّة في العالم الإسلامي؛ فالجانب الأوضح في الفكر الإسلامي، والذي يعلمه الجميع، هو رفض الفائدة المصرفيّة؛ لكن هذا الرفض ليس من الأمور المقتصرة على المسلمين، ولا يمكن فهمه وفقًا للمعنى للشائع؛ فالكثير من الفلاسفة، من أمثال الفيلسوف اليوناني القديم أرسطو، كان يعارض الفائدة المصرفيّة، أضف إلى ذلك رفض الدين المسيحي لها. وثانيًا، إن رفض الفائدة المصرفيّة واستنكارها لا يساعد كثيرًا على صياغة نظريّة اقتصاديّة. ويمكن القول بأن الفكر الإسلامي التقليدي يخلو من أيّ عمل منهجيّ يتناول السلوك الاستهلاكي، وأنماط الشركات، وتكوين الرأسمال، والادخار والاستثمار، والمال، والعمل المصرفي، والنظرية الميكرواقتصادية والماكرواقتصادية. إن الافتقار إلى أفكار تنجح في تلبية احتياجات الإنسانية في كافّة المجالات، أو الفشل في تطوير أفكار ومفاهيم ونظريّات جديدة تساهم في ذلك، يعتبر من الأسباب الرئيسيّة المسؤولة عن تخلّف العالم الإسلامي، دون أن نحمّل وزر ذلك على مسألة رفض الفائدة المصرفيّة في ذاتها. ولا شكّ في أن الإسلام لا يحرّم التمويل طويل الأمد على نحو يسمح بتوزيع المخاطر بالتساوي، ولذلك فليس هنالك أي عائق جوهريّ يقف في وجه تطوير اقتصاد متطوّر؛ لكن لا يمكننا أن نجد إلا القليل من التفكير الإسلامي في هذا الميدان، وإذا كان للأفكار عواقبها، فلا بدّ أن للافتقار إلى الأفكار عواقبه أيضًا، والوضع الحالي للعالم

---

[17] تحدى علي عبدالرازق في الفصل المعنون (رسالة لا حكومة، ودين لا دولة) من كتابه (الإسلام وأصول الحكم) الاعتقاد بأن القيادة الدينيّة والقيادة السياسيّة يمكنهما الاتحاد في شخص واحد بناءً على التجربة النبويّة.
راجع أيضًا: مصادر الفكر الإسلامي المتنوّر (مقالة في كتاب): فيلالي أنصاري؛ ص245.

الإسلامي يمكن الإشارة إليه كدليل على التأثير السلبي الناشئ عن الافتقار إلى الأفكار اللازمة.

وهنا يبرز السؤال: لماذا حدث ذلك؟

يجيب بعض الكتّاب عن هذا السؤال بأن السبب يعود إلى غلق باب الاجتهاد (عملية إنتاج الأفكار الجديدة في حقل تفسير النصوص الإسلامية).[18] ويبدو أن هنالك إجماعًا واسع النطاق بين المختصّين، من المسلمين وغيرهم، بأن "باب" الاجتهاد قد أُغلِق قبل قرون ممّا أدّى إلى عدم إنتاج المسلمين لأفكار جديدة أو توليد تفسيرات للمبادئ الإسلامية الرئيسيّة على نحو يتوافق مع الظروف المستجدّة.

يمكن القول بأن هذا الرأي صحيح جزئيًّا، فالفشل في تطوير أفكار جديدة لا نعني به مجرّد الفشل في إعادة تفسير المبادئ الرئيسيّة التي نصّ عليها القرآن وغيره من المصادر الإسلاميّة، بل إنّنا لسنا واثقين مما إذا كان لإعادة فتح باب الاجتهاد قدرة على حلّ المشكلة في الأصل، أو ما إذا كان سيؤدّي إلى حلّها؛ فالمشكلة التي نواجهها تضرب جذورها بشكل أعمق في ميادين السياسة والاجتماع والاقتصاد في العالم الإسلامي، ولا يمكن لأسبابها أن تقتصر على ما حدث من غلق باب الاجتهاد أمام العقل المسلم؛ وذلك إذا انتقل هذا العقل من الانفتاح إلى الرفض الكامل للعالم الخارجي والأفكار الأخرى مفضّلًا كيانات وأفكار سياسية ذات طابع مسلم؛[19] وبناءً عليه فإن الأمر يتساوى مع الدوغمائية، إذ أصبح هذا العقل ينتج التعصّب والإقصاء. ولقد لقي ظهور العقل المنغلق في العالم الإسلامي العون من الشعور بالدونية في المجالين الاقتصادي والعسكري، ومن حسّ التفوّق في الثقافة والروح المعنويّة، وهو أمر يثير الاهتمام، لكنه ليس مفاجئًا.

وهكذا انعكست مسيرة العالم الإسلامي وانحرف عمّا كان عليه في الألفيّة الأولى، فانطوى على نفسه في النصف الثاني من الألفيّة الثانية وطوّر موقفًا رجعيًّا في قبالة الغرب بشكل خاص.

في الألفيّة الأولى أنقذ المسلمون الفلسفة اليونانيّة القديمة التي كانت تواجه خطر الاختفاء كلّيًّا من ذاكرة العالم؛ كما إن الكثير من الأوروبيّين من أمثال ألبيرتوس ماغنوس وروجر بيكون وتوما الأكويني ووليام الأوكامي طوّروا مهاراتهم الفكريّة في الجامعات العربية الإسلامية التي كانت قائمةً في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وبلنسية وطليطلة.[20] لقد كان العالم الإسلامي يتحلّى حينها بالثقة بالذات، وكان المسلمون ينظرون إلى الثروة المعرفيّة المتراكمة لديهم على أنّها إنجاز تحقّق على أيديهم.

18 الأكثريّة الصامتة (مقالة في كتاب): مصمودي.
19 العقل المنفتح والعقل المنغلق: روكيتش.
20 العلاقات الإسلاميّة المسيحيّة في أوروبا.. الماضي والحاضر والمستقبل: كيتشلر.

وخلال المدّة المؤدّية إلى منتصف الألفيّة الثانية غابت هذه السويّة العظيمة من الثقة بالنفس والسلام الداخلي، وحلّ محلّهما الشعور بالعجز وانعدام الحصانة أمام الغرب؛ فانطوى العالم الإسلامي على نفسه، وليبرّر هذا الموقف الجديد غير المسبوق لجأ إلى طريقة التفكير التالية: "قد يكون الغرب أكثر تقدّمًا في المجال العلمي والتقني، وأقوى في البنية الاقتصاديّة والعسكريّة، لكنّه يدمر نفسه بنفسه في المجال الثقافي والأخلاقي. لقد انهار الغرب أو كاد. إنّنا أرقى من المسيحيّين بفضل قيمنا ومعتقداتنا وثقافتنا الاجتماعيّة".

في ظلّ هذه الظروف، أضاع الفكر الاجتماعي والسياسي في العالم الإسلامي دربه وتاه عن مساره الأصلي؛ فبدأ الموقف السلبي والعقول المنغلقة لقادة الفكر يتسبّبان بتكرار الأفكار التي أُنتِجت في مرحلة سابقة، والدوران في حلقة مفرَغة سلبيّة، عوضًا عن محاولة تطوير أفكار جديدة ذات طابع تقدّمي.

إن من يقرأ تاريخ الإسلام يعلم أنّه بدأ كعقيدة ثوريّة، إذ رفض اللامساواة والامتيازات التي تأتي بالولادة، وانتقد المكانة الثانويّة للمرأة في الشؤون الاجتماعيّة، وجلب لها حقوقًا مهمّة، بل إنه أنقذ حياة الكثير من المواليد الإناث اللواتي كنّ يتعرّضن للوأد في الجاهليّة.[21] ولقد حارب الإسلام أولًا ضد الاضطهاد السياسي على أساس الدين وحلّ عددًا من المشكلات الاجتماعيّة المتنوّعة. كما أعلن الإسلام أنّه لا يمكن للإنسان أن يصبح عبدًا لإنسان آخر، وأن البشر جميعًا متساوون؛ كما اعترف الإسلام بالملكية الخاصّة وحماها، وشجّع على حرّيّة التجارة؛ وهو الدين الوحيد الذي بشّر به تاجر، فتأسّس الكيان الجماعي الإسلامي أوّلًا كمجتمع تجاري.[22]

هذه العقائد كانت تشير إلى أن العالم الإسلامي كان ليتّبع مسارًا محدّدًا، ولو أن مسيرة التاريخ لم تتغيّر لربّما استمرّ المسلمون في اتّباع ذلك المسار. وبعبارة أخرى يمكن القول: إن المسلمين كانوا في طريقهم إلى صياغة قراءة مقاصديّة للمصادر الإسلاميّة والتاريخ المبكّر للإسلام، والاستمرار على هذا النهج؛ إلا أن هذا الأمر لم يحدث بكلّ أسف، إذ توقّف الفكر الإسلاميّ أوّل الأمر عن التقدّم في مساره الأصلي، ثم أخذ بعدها بالتقهقر، وكانت النتيجة: الواقع الراهن الماثل أمام أعيننا.

ما هي كبرى الأخطاء الرئيسيّة التي يعاني منها الفكر الإسلامي في الوقت الراهن؟ وكيف يمكن تصحيحها؟

أولًا. يميل المفكّرون الإسلاميّون إلى التعامل مع بعض المسلمين وغير المسلمين، وخصوصًا الغربيّين المسيحيّين، وكأنّهم ليسوا من بني البشر؛ وهذا محض هراء، فجميعنا من البشر قبل أن نكون مسلمين أو غير مسلمين، بيض البشرة

---

21 إسلام بلا تطرّف.. دفاع إسلامي عن الحرّيّة: أكيول.

22 هل يتوافق الإسلام مع الرأسماليّة؟ (مقالة): سورمان.

أم سودها، ذكورًا أم إناثًا، ولدينا احتياجات مشتركة وتجارب في هذه الحياة، وهنالك أمور يمكن للمسلمين، بل يجب عليهم، أن يتعلّموها من تجارب غير المسلمين وأفكارهم، وإلاّ فإنّهم يحكمون على عقولهم بإغلاق أبوابها.

ثانيًا. إن المصادر الرئيسية للإسلام، بما فيها المصادر التي تعود إلى عهد النبوّة، يجب أن تخضع للتفسيرات المقاصديّة. فيجب على المسلمين أن يواصلوا السير في الطريق الأصليّ الذي اختطّه القرآن الكريم والنبي محمّد، وألاّ يتصرّفوا وكأنّ التاريخ قد وصل إلى نهايته، وأن يستعيضوا عن التكرار المتواصل بتبنّي تفسيرات نشطة تواكب المشكلات المعاصرة.

ثالثًا. ما من شكّ في أن المسلمين في حاجة إلى قراءة وفهم واتّباع القرآن الكريم والسنّة النبويّة؛ لكنّ هذا لا يكفي لفهم الطبيعة الحقيقيّة الكاملة للعالم ككلّ، فالمسلم يعتقد بأن (الله) هو خالق العالم كلّه الذي يعيش فيه البشر بأجمعهم، وإذا كان هنالك قواعد مضمَّنة في طبيعة حياة الفرد والمجتمع فلا بدّ لهذه القواعد أن تكون من صنع (الله) أيضًا، ولذلك يجب على المسلمين أن يحاولوا اكتشاف هذه القواعد والتعبير عنها. وبعبارة أخرى: إذا كان القرآن الكريم هو الكتاب الإلهي الصغير، فإن الطبيعة وعالم البشر بأكمله هو الكتاب الإلهي الكبير، ومن واجب المسلم أن يقرأ كلا الكتابين.

رابعًا. يزعم بعض الكتّاب أن المسلم يجب أن يرجع إلى أصول القرآن الكريم وينقّيها من آثار التقاليد والتاريخ؛ لكنّها مهمّة مستحيلة، فالقرآن الكريم لا يتكلّم بلسانه، وإنّما تتكلّم به ألسنة المسلمين، وكلّ مسلم يفهمه في إطار ظروفه وإمكانيّاته. ولا يمكن الالتفاف على هذه الحقيقة، فلو كان من الممكن تحرير التفسير العام للقرآن الكريم من آثار التقاليد والتاريخ بشكل كامل، لكان التفسير الجديد خاضعًا لآثار التقاليد والتاريخ ضمن الإطار الزمنيّ الجديد. ولذلك فليس من الواقعيّة الزعم بإمكانيّة تنقية القرآن الكريم من التقاليد والتفسيرات السابقة؛ وما يحتاج إليه العالم الإسلامي ليس تفسيرًا جديدًا خاليًا من آثار التقاليد والتاريخ، وإنما يحتاج إلى حرّيّة المسلمين في صياغة تفاسير مختلفة تنافس سابقاتها.

خامسًا. هنالك حاجة إلى تطوير مفهوم للقانون الطبيعي ضمن الفكر الإسلامي الاجتماعي والاقتصادي. ويمكن تحقيق هذا الأمر عبر قراءة الكتاب الإلهي الكبير. ولقد لعب مفهوم القانون الطبيعي، سواء بشكله الديني أم العلماني، دورًا شديد الأهمّيّة في محاربة الدوغمائيّة والتطرّف في سياق الفكر الليبرالي الغربي.

سادسًا. ويجب أيضًا الدفاع في العالم الإسلامي عن المفهوم العام لحقوق الإنسان. فهذا المفهوم يعرّف الكائن البشري كشخص يمتلك حقوقًا رئيسيّة لا يمكن انتزاعها منه أو التفريط بها بغضّ النظر عن الجندر أو العرق أو الدين. ولقد أنجزت

حقوق الإنسان الكثير في سبيل إضعاف التطرّف الديني والعلماني في الغرب، ويمكن للأمر نفسه أن يحدث في العالم الإسلامي أيضًا.

ومن أجل إطلاق نظرية عامة لحقوق الإنسان في العالم الإسلامي يجب على المسلمين أن يعودوا إلى قراءة الكتاب الإلهي الكبير؛ لكن البعض استعاض عن صياغة نظريّة عامّة لحقوق الإنسان بمحاولة بناء مفهوم "حقوق الإنسان الإسلاميّة"، وربّما يساعد هذا المفهوم في قبول مبدأ حقوق الإنسان، لكنّه لا يخلق إطارًا عامًّا يتّسع لفهم أوسع حول هذا المبدأ كي ينمو فيه بكلّ حرّيّة. إن حقوق الإنسان التي تؤسّسها الأديان تجعل المسلم أو المسيحي ملزّمًا بالتعامل على نحو طائفي تمييزي، ممّا يحيجنا إلى مفهوم شامل لحقوق الإنسان في الثقافة الإسلاميّة.

سابعًا. يحتاج فكر المسلم أيضًا إلى مفهوم عام لـ(الفرد)؛ والحقيقة تقول أن الإسلام في عقوده الأولى قوّى الفرد في وجه القبائليّة، إذ عرّف القرآن الكريم الإنسان بأنّه "خليفة" الله على الأرض، بينما كانت القبائل والنزعة القبائليّة لها المكانة الأولى قبل الإسلام، ففي الجاهليّة كانت المنظومة الجزائيّة تعتبر القبيلة، لا الفرد، الطرف الذي تسري عليه الأحكام، وجاء القرآن الكريم ليغيّر ذلك الفهم.[23] لكن ممّا يؤسَف له أنّ العقود التالية شهدت تسلّط الجماعاتيّة على الفكر الإسلامي، وإذا كان ما يدعى "حقوق الإنسان الإسلاميّة" يرى بأن المسلمين وحدهم هم من يتمتّع بحقوق الإنسان، فليس هنالك مجال بعدها لنظريّة شاملة لحقوق الإنسان، ولا يمكن التأسيس على هذا المفهوم في إقامة نظريّة عامة للحكومة الدستوريّة.

ثامنًا. لقد فشل المسلمون غالبًا في فهم الطبيعة الحقيقيّة للحرّيّة ومضامينها؛ فالكثير منهم يتبنّى نوعًا من الحرّيّة الموجبة، أي: الحرّيّة الباطنيّة، وهي مقاربة ترى بأن المرء يكون حرًّا عندما يطيع أوامر الله في ما يخصّ الواجبات والمحرّمات، وهذه الرؤية تقتضي ضمنًا أن المسلم وحده هو من يحقّ له التمتّع بالحرّيّة، وبعبارة أخرى: إن الأولوية هي لكون المرء مسلمًا، ثم تأتي الحرّيّة كأمر لا يتأتّى للمرء إلا بإسلامه. وهي رؤية خاطئة تعتبر الحرّيّة أمرًا ذا صلة بالعلاقات الرابطة بين الفرد وربّه، والحرّيّة لا صلة لها بهذه العلاقة، وإنّما تتّصل بالعلاقات بين الأفراد، أي: إنها ناتج اجتماعي.

أن يكون المرء إنسانًا هو شرط عام بين جميع البشر، أما أن يكون مسلمًا أو مسيحيًّا أو ملحدًا فهو شرط بشري خاص؛ إذ لا يمكن للناس أن يُعتبَروا أحرارًا لأنهم يعتقدون هذا الدين أو ذاك، أو لأنهم يؤدّون الشعائر الخاصّة به، لكنّهم يتمكّنون بفضل الحرّيّة من اعتناقه. والثقافة الإسلاميّة ترى بأنّ من لا يتمتّع بالحرّيّة لا يمكن اعتباره مسؤولًا عن أفعاله، ومن ليس حرًّا لا يمكنه أن يكون مسلمًا حقيقيًّا، لكنّ

---

23 إسلام بلا تطرّف...: أكيول.

الشخص الحر لا يتوجّب عليه اختيار الإسلام كعقيدة دينيّة، وهذا يعني أنه في أيّ بلد من البلدان يجب أن يكون للجميع الحق بالتمتّع بالحرّيّة إذا كان المسلمون يرغبون حقًّا بالتمتّع بالحرّيّة.

ويمكننا أن نورد توضيحًا أوسع لمعنى الحرّيّة وصلتها بعلاقة المؤمن بالله، فنقول: إن الإسلام يحرّم شرب الخمر، وهذا الإثم يدخل ضمن دائرة الأمور التي يستطيع المرء فعلها لكنها محرّمة بحكم إلهي؛ وبعض المسلمين يعتقدون بأن المسلم يصبح حرًّا بإطاعة الله، ويمكن القول بأن هذا التفسير صائب من ناحية أن الالتزام بتحريم الخمر يجعل المسلم حرًّا من الخمر، لكن الحرّيّة من الخمر لا تتساوى مع الحرّيّة، ولو كان الأمر كذلك لكان من لا يؤمن بإله المسلمين غير حرّ لأنه يشرب الخمر وحسب. إن المشكلة في هذه الحالة الغربية تنشأ من الخلط بين النقاشات المشروعة حول الحرّيّة وبين النقاشات الدينيّة؛ فإذا كان المرء حرًّا فله الحقّ بشرب الخمر أو الامتناع عنه، وإذا كان مجبَرًا من طرف آخر (غير الله) على شرب الخمر أو الامتناع عنه فلا يمكن وصفه عندها بأنه حرّ؛ ولهذا فإن الحرّيّة تأتي أولًا وللأفراد حق اتخاذ الخيارات عند تمتّعهم بالحرّيّة. وفي مثال شرب الخمر يمكن القول بأن كلا الفريقين، من يشرب الخمر ومن يجتنبه، يمكنه أن يكون حرًّا.[24]

تاسعًا. من المشكلات الكبيرة في العالم الإسلامي: الهوس بفكرة (الدولة الإسلاميّة)؛ إذ يطالب الكثير من المسلمين بدولة إسلاميّة عوضًا عن حكومة دستوريّة محدودة الصلاحيّات لأنهم يعتقدون بأن الحرّيّة لا تنال إلا في ظلّ هذه الدولة؛ لكن هذه المقاربة تضرّ حرّيّة المسلمين وغير المسلمين على حدٍّ سواء، وإذا كان المسلم يرغب بأن يكون حرًّا وأن يحيا وفقًا لأحكام الإسلام فلا يحتاج الأمر لدولة إسلاميّة، وإنّما إلى حكومة دستورية محدودة الصلاحيّات، فلا يمكن للمسلم أن يتمتّع بحرّيّته بينما يُحرم غيره منها.[25]

عاشرًا. يجب على المسلمين أن يخلِّصوا أنفسهم من الاستخدام المتزامن لحسّ الدونيّة والفوقيّة في ما يتعلق بالغرب؛ فالتاريخ ليس محدودًا بعدة قرون، وإنّما هو عملية طويلة لا تتوقّف، وليس هنالك ضمانة تمنع من يحتلّ اليوم مرتبة دنيا من أن يحتلّ مرتبة عليا في الغد، فظروف الحياة يمكن لها أن تتغيّر؛ ناهيك عن أنّ فهمنا الراهن لحقوق الإنسان الأساسية والقيم الإنسانيّة الرئيسية ليست نتاجًا لثقافة بعينها، أو لدين دون غيره، فهي نتاج تشاركت فيه البشريّة جمعاء. إن حرّيّة الاعتقاد والتعبير، وحرّيّة الملكيّة الخاصّة، وحقّ الاعتراف المتساوي أمام القانون، تُعتبَر منجزًا

24 ربما ينشأ تشوّش لفظي محتمل في هذا المبحث بسبب المعاني المختلفة لكلمة (حرّيّة)، وهذه الاحتماليّة تجسّد أهمّيّة الحاجة إلى عمل بحثي أوسع في هذا الشأن؛ ويمكننا أن نقول من الناحية اللاهوتية أنّنا "أحرار" إذا لم نكن "عبيدًا" للخمر، أما إذا كان اجتنابنا لشرب الخمر ليس إلا اتباعًا لأمر التحريم فهذا يعني أن قرار الاجتناب لم يأتي بطريقة تتّصف بالحرّيّة، إذ يجب أن يتمتّع الناس بالحرّيّة الاقتصاديّة والسياسيّة لاتخاذ الخيارات والتوصّل للخيار الصائب دون إكراه.

25 الإسلام والحرّيّة.. المقاربتان الموجبة والسالبة: باشديمير.

إنسانيًّا عامًّا، ومن الخطأ أن تُعزى لثقافة بعينها أو دين بذاته، سواءً كانت الجهة التي تُعزى إليها: الثقافة الغربية، أم الدين المسيحي، أم الدين الإسلامي.

التجربة التركية

لقد أدّت الثورات التي شهدتها دول العالم الإسلامي ضدّ الحاكمين الدكتاتوريّين إلى تصاعد الآمال بتمكّن شعوب البلدان الإسلاميّة من نيل الحرّيّة تحت ظلّ حكومة دستوريّة محدودة الصلاحيّات، والزّمان وحده كفيل بإظهار ما إذا كانت هذه الآمال ستتحقّق أم لا. وفي هذا الإطار، يعمد بعض المحلّلين في وسائل الإعلام إلى المقارنة بين تركيا والبلدان العربية في شمال أفريقيا، محاججين بأن تركيا نجحت في التحوّل، في مرحلة تاريخيّة أبكر بكثير، من نظام الحزب الواحد إلى شكل من أشكال الديمقراطية محدودة الصلاحيّات بفضل الإصلاحات التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك؛ ونحن لا ننكر أن تركيا انتقلت من الدكتاتوريّة إلى الديمقراطيّة قبل عدة عقود، إذ حدث ذلك في خمسينيّات القرن الماضي دون عنف تقريبًا، لكن هذا التحوّل لم يتمّ بسبب جهود دكتاتوريّة الحزب الواحد وسياساته وإصلاحاته، وإنّما حدث رغمًا عنه.

إن الربيع التركي في العام 1950 جاء رفضًا للكثير من الإجراءات السياسيّة الخاصّة بحقبة حكومة الحزب الواحد، فما الذي تغيّر في تركيا حينها ليولَد هذا التغيير؟

في الحقبة (1925-1950) رزحت تركيا تحت نظام الحزب الواحد الذي لم يسمح بظهور أحزاب معارضة أو بإقامة انتخابات حرة، فغاب التنافس عن حلبة السياسة، وكانت الحكومة تنتخب نفسها بنفسها دون مشاركة حقيقية من عموم الناس، وافتقرت تركيا إلى حرّيّة الدين والضمير، وحرّيّة الفكر والتعبير، وحكم القانون، وسلطة قضائية مستقلة محايدة؛ ولم تتوفّر حينها أيّة وسيلة فعّالة لحماية الملكيّة الخاصّة، وكانت هنالك حينها، ولا تزال إلى يومنا هذا، نزعة الإعلاء من شأن الشخصيّة التي لا تحيطها الشبهات، ممثَّلةً بالزعيم السياسي الأعلى.

ويجب أن لا ننسى أن تركيا وقعت تحت طائلة إحدى أشرس محاولات تطبيق الثورة الثقافيّة في تاريخ العالم: فتمّ تغيير الأبجديّة دون طلب الموافقة العامّة للمواطنين، وفرضت الدولة رسميًّا على الناس ارتداء أزياء ذات طبيعة موحّدة، وحظرت استخدام اللغة الكرديّة، وأجبرت الجماعات الإثنيّة المختلفة على اعتبار نفسها منتميةً إلى القوميّة التركيّة، حتى أن الحظر طال لبعض الوقت أشكالًا تقليديّة للموسيقى التركيّة. وكما قد يتوقّع القارئ، فإنّ تركيا لم تتمكّن في ظل دكتاتوريّة الحزب الواحد من تحقيق التقدّم الاقتصادي، وعانى المجتمع من الفقر المدقع طوال عقود؛ إذ هيمنت النخب السياسيّة الحاكمة على الاقتصاد بشكل كامل كي تقمع أيّة معارضة قد تنشأ في وجه مشروعها التوتاليتاري الهادف إلى إعادة تشكيل الأفراد وصياغة قالب جديد للمجتمع.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن النظام السياسي التركي قبل العام (1950) كان يشبه الأنظمة التي يأمل العرب بالخلاص منها حاليًّا، ففي ذلك العام استطاع الشعب التركي أن يسقط الدكتاتوريّة من خلال صناديق الاقتراع وبدأ بعمليّة تأسيس الديمقراطيّة. وإذا نظرنا إلى حال العرب بعد (الربيع العربي) فيمكننا أن نقول لهم بأنّه إذا كان هنالك درس ينبغي على المسلمين تعلّمه من التجربة التركيّة فهو أنّ عليهم اتّباع النهج التركي الذي تلا العام (1950)، وليس ما سبقه.

الخلاصة

إن المسألة المصيريّة التي تواجهها البلدان ذات الأغلبيّة المسلمة، والتي تتمثّل في إنشاء منظومة سياسيّة نموذجيّة، تعود إلى أسس هذه المنظومة المنشودة؛ فالكثير من الناس متحمّسون للمحاججة بأن أيّ منظومة جيّدة يجب أن تستند إلى الحقيقة الأبديّة؛ وما يؤسف له أنّه على الرغم من رغبة الناس بالعيش في ظل مملكة الحقيقة فإنّهم يختلفون في ما بينهم على تحديد كنه هذه الحقيقة، فمنهم من يجدها في الدين، ومنهم من يجدها في الانتماء العرقي، أو في العلم، أو الأيديولوجيا؛ لكن مهما كان الموضع الذي تكمن الحقيقة فيه، فإنّ كلّ منظومة تعتمد على حقيقة واحدة ينتهي بها المطاف إلى الاستبداد لا محالة؛ فبما أن الحقيقة تتغاير من مجموعة لأخرى، بل من فرد لآخر، فلا بدّ لهذه الحقيقة أو تلك، إن أُريد لها أن تتسلّط على الحقائق الأخرى بالقوى، من أن تجلب الاستبداد والحروب والمجازر.

بناءً على ما سبق، فإن ما ينبغي فعله ليس محاولة بناء منظومات سياسية تستند إلى هذه الحقيقة أو تلك، وإنما خلق منظومة يمكن ضمنها للأفراد والجماعات المعتقدة بحقائق متغايرة أن يعيشوا بسلام في جوّ من التناغم النسبي. وهذه المنظومة يجب أن تقوم على ما ينبغي أن نطلق عليه اسم (القيم المؤطِّرة)، أي: القيم التي لا تفرض حقيقة بعينها على سكان البلاد؛ وهذه القيم تجعلنا نفهم أنه إذا كنّا نرغب بالحصول على احترام الآخرين فلا بدّ لنا من احترامهم بالمقابل، وهذا الأمر يقتضي حتمًا تطبيق القيم الليبراليّة الكلاسيكيّة. وبعبارة أخرى يمكن القول: عوضًا عن إنشاء عالم حرّ يقوم على أساس الفهم الإسلامي للحرّيّة الموجبة، يجب إنشاء عالم حرّ يقوم على أساس الفهم السالب للحرّيّة، والذي يلائم القيم المختلفة. لقد جرّب العالم الإسلامي تطبيق مفاهيم القوميّة والاشتراكيّة والقبائليّة، بحسب تعبير روسكين وكويل،[26] ولم يبقَ أمامه سوى تجربة مفاهيم ليبرالية السوق الحر؛ ونحن نرى أنه قد آن الأوان ليكتشف المسلمون القيم الليبراليّة وأن يبحثوا عمّا يعينهم على شؤونهم ضمن صفحات الكتابين الإلهيّين: القرآن الكريم، وكتاب الخليقة وما فيها من طبيعة وبشر.

---

[26] راجع كتابهما: سياسة الشرق الأوسط.. الثقافات والنزاعات.

لائحة المراجع

Liberal Islam: A 'Abd al-Raziq, A. (1998) Message not government, religion not state. In *Sourcebook* (ed. C. Kurzman; transl. J. Massad). Oxford University Press.
Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*. New York: W. W. Norton.
Başdemir, H. Y. (2010) İslam ve Özgürlük: Negatifçi ve Pozitifçi Yaklaşımlar [Islam and liberty: positive and negative approaches]. Unpublished presentation at the meeting of Religious Freedom, Plurality, Sunnah
Tradition and Islam on 30-31 January 2010, Ankara, Turkey.

Berlin, I. (1969) Two concepts of liberty. In *Four Essays on Liberty*, pp. 118-72. Oxford University Press.
Binder, L. (1988) *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. University of Chicago Press.
Esposito, J. L. (1998) *Islam and Politics*, 4th edn. Syracuse University Press.
Fialali-Ansary, A. (2002) The sources of enlightened Muslim thought. In *Islam and Democracy in the Middle East* (ed. L. Diamond, M. F. Plattner and D. Brumberg). Baltimore, MD: The Johns Hopkins University
Press.
Koechler, H. (2004) Muslim-Christian ties in Europe: past, present, and future. Citizens International, Penang, Malaysia (http://hanskoecler.com/koechler-monographs.htm).
Kukathas, C. (2003) *The Liberal Archipelago*. Oxford University Press.
Masmoudi, R. A. (2002) The silenced majority. In *Islam and Democracy in the Middle East* (ed. L. Diamond, M. F. Plattner and D. Brumberg).
Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
Masmoudi, R. A. (2003) What is liberal Islam? The silenced majority. *Journal of Democracy* 14(2): 40-44.
Maududi, S. A. (1985) *Political Theory of Islam*. Lahore, Pakistan: Islamic Publications.
Nasr, V. (2005) The rise of 'Muslim democracy'. *Journal of Democracy* 16(2): 13-27.
Qutb, S. (1953) *Social Justice in Islam* (published as Kotb and translated from Arabic by J. B. Hardie). Washington, DC: American Council of Learned Societies.
Qutb, S. (1988) *Ma'alim fi al-Tariq*. Cairo: Dar al-Shuruq. (Quoted in Tripp 1994.)
Rokeach, M. (1960) *The Open and Closed Mind*. New York: Basic Books.
Roskin, M. G. and Coyle, J. J. (2008) *Politics of the Middle East: Cultures and Conflicts,* 2nd edn. New Jersey, NJ: Pearson Prentice Hall.
Şahin, B. (2010) *Toleration: The Liberal Virtue*. Lanham, MD: Lexington Books.

Sorman, G. (2011) Is Islam compatible with capitalism? *City Journal*, Summer.
Tripp, C. (1994) Sayyid Qutb: the political vision. In *Pioneers of Islamic Revival* (ed. A. Rahnema), pp. 154-83. London: Zed Books.
Waldron, J. (2004) Liberalism, political and comprehensive. In *Handbook of Political Theory* (ed. G. F. Gaus and C. Kukathas), pp. 88-99. London: Sage.

الفصل الثالث

العقل في مواجهة النقل، والإرادة الحرَّة في مواجهة الجبريّة، والتأويل في مواجهة التفسير الحرفي: الأسس الفكريّة للمشهد السلبيّ في العالم الإسلامي

(مصطفى آجار)

مصطفى آجار[27]

مقدمة

من ينظر إلى حال العالم الإسلامي في يومنا هذا لن يروقه ما يرى، فالاضطراب السياسي، والحرب الأهليّة، والضعف الاقتصادي، والتخلّف التقني هي المميّزات الرئيسية للكثير من البلدان الإسلاميّة، إن لم يكن جميعها. ناهيك عن أن المؤشّرات الاجتماعية-الاقتصادية للكثير من البلدان الإسلاميّة أدنى من المتوسط العالمي، كما إن القوّة العسكريّة إمّا تختفي بشكل كامل وإمّا تتّصف بالضّعف إلى حدّ يجعلها قاصرة عن أداء وظيفتها الردعية. وهنا يبرز السؤال: لماذا يرزح العالم الإسلامي تحت وطأة هذه الحال؟

إذا أردنا الحصول على الصورة الكاملة للوضع فلا بدّ من العودة إلى كلّ الأسباب المحتملة: التاريخيّة، والاقتصاديّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، والفلسفيّة. لكنّ هذه الصورة لا يمكن تحليلها بشكل كامل ضمن المجال المحدود لفصل واحد من هذا الكتاب، ولذلك فإنّ هذا الفصل سيحاجج بأنّ هنالك عاملين رئيسيَّين يساهمان في الظروف الحاليّة المقيتة التي تسود العالم الإسلامي: غزو المغول للعالم الإسلاميّ في القرن الثالث عشر (عامل سياسي-تاريخي)، وهيمنة ذهنيّة (أهل الحديث) التي تتّسم عمومًا بالجبريّة، والاهتمام بالنصوص، واعتماد التناقل الشفويّ، والتفسير الحرفي للنصوص، ومعاداة الابتكار. أمّا الذهنيّة البديلة، أي: (أهل الرأي)، فكانت تتميّز بالحرّيّة والإرادة الحرّة، والعقلانيّة، والتأويل، والابتكار؛ لكن المعركة بين هاتين الذهنيّتين انتهت بانتصار الأولى: ذهنيّة (أصحاب الحديث).

ثمّة ملاحظة تتّصل بعلاقة وثيقة مع هذه الحقيقة التاريخية، وتتمثل في أنّ قيم الديمقراطيّة الليبراليّة، كالحرّيّة والتعدّديّة والتنوّع الثقافي والانفتاح والحكومة المحدودة والسوق الحر، لا تحظى بالكثير من الترحيب في العالم الإسلامي حاليًّا. والكثير من المفكّرين وصنّاع القرار المسلمين، بالإضافة إلى المواطنين العاديّين، تجدهم إما غير مبالين بقيم الديمقراطيّة الليبراليّة، وإما يشكّكون بها، وإمّا يناصبونها العداء. وهنا يكون السؤال: ما هي الأسباب التاريخيّة والاجتماعيّة والفكريّة لهذا الموقف؟

يحاجج هذا الفصل بأن الجواب وثيق الصلة بحقيقة مفادها أنّ مدرسة أهل الحديث انتصرت على مدرسة أهل الرأي خلال العصر الوسيط. ولقد كان للصراع

---

[27] أودّ توجيه الشكر للمشاركين في الدورة الثالثة لمؤتمر شبكة إسطنبول العالمية للحرّيّة (INFoL)، والتي انعقدت خلال المدة (17-18 مارس 2014) في إسطنبول؛ وذلك لما أبدوه من ملاحظات قيّمة. ولا بدّ من توجيه الشكر أيضًا لمساعدي حسني بيلير لما قدّمه من عون متميّز خلال تجميع أجزاء هذا البحث. والشكر كذلك لمحرّرَي الكتاب لما بذلاه من جهد تحريري دقيق وجوهري في سبيل تحسين النص الأصلي، وإذا كان هنالك أيّ خطأ تبقّى بعد هذا الجهد فأنا أتحمل المسؤوليّة الشخصيّة عنه.(الكاتب)

الفكـري والفلسـفي بـين هـاتين المدرسـتين الكبـرَيين، جنبًـا إلـى جنـب مـع عوامـل جيوساسـيّة معيّنـة، عواقـب مهمّـة وهدّامـة علـى العـالم الإسـلامي. ومـن أهـمّ أسـباب المشـهد المتواضـع المسـتمر للعـالم الإسـلامي وموقفـه العـدائي ضـدّ القـيم الليبراليّـة: فشل أصحاب الاتجاه الابتكاري العقلاني في معـركتهم ضدّ أصحاب الاتجاه التقليـدي. ولقـد كـان هـذا الصـراع يـدور فـي جـوهره بـين ذهنيّتـين، وبـين وجهتـي نظـر مختلفتـين، يُصـطلَح عليهمـا بـ(أهل الـرأي) و(أهـل الحـديث). ومـن الموضـوعات الرئيسـية لهـذا الصراع:

• هل القرآن "مخلوق" أم لا؟

• هل السنّة (حديث النبي محمّد وأفعاله) مصدر بديل للشريعة الإسلاميّة؟

• هل الإنسان مُخيَّر (يمتلك حرّيّة الإرادة) أم أنّه مسيَّر (بتأثير القضاء والقدر)؟

• هـل العقـل مهـيمن علـى الـنص؟ وهـل ينبغـي اسـتخدام القيـاس فـي إطـلاق الأحكام؟

وهنالـك الكثيـر مـن المـدارس والشخصـيّات فـي تـاريخ الفكـر الإسـلامي ممّـن ساهمت في إغنـاء هـذه النقاشـات، ومـن كبـرى المـدارس المعنيّـة: المعتزلـة، والمرجئـة، والوهابيّة، والسلفيّة، والكلاميّة؛ ومن كبار الشخصيات التي اشتركت في هذه النقاشـات بفعّاليّـة: أبـو حنيفـة، والشـافعي، وابـن حنبـل، والأشـعري، والماتريـدي، والغزالـي، وابـن رشـد. ويمكـن للقـارئ أن يطّلـع علـى تفاصـيل إضـافية بشـأن المـدارس والشخصـيّات السابقة في موضع لاحق من هذا البحث.

وهنا يبرز السؤال: من أين تنبثق أهميّة هذا النقاش؟

إن هذه الأهمية تنشأ بسبب مفترق الطرق الذي وصل إليه العـالم الإسـلامي في حقبة ما بعد الحرب الباردة وعقب الأزمة الماليّـة العـالمية (2008-2009)، إذ تبحث الكثير من البلدان الإسلاميّة عن منظومات سياسيّة واقتصاديّة جديدة تسـتحق الاتّبـاع. وثمّـة أهمّيّة مساوية لمناقشة ما إذا كان الإسلام يحمل تناقضًا فطريًّا مع الحرّيّة والتعدّديّة، ممّا يوجب علينا أن نسعى أوّلًا إلى فهم السبب الذي دفع العالم الإسلامي إلى الابتعـاد عـن القـيم الليبراليّـة؛ وعنـدها فقـط يمكننـا أن ننتقـل إلـى مناقشـة تطـوير طريقـة أو منظومة جديدة كلّيًّا تقوم على أساس الحرّيّة والانفتـاح والديمقراطيّة؛ فمـا أن نتقصّى الجذور التاريخيّة للقيم الليبراليّة في العالم الإسلامي يمكننا بعدها أن نقـدّم منظومـات سياسيّة واقتصاديّة بديلة لتستفيد منها المرجعيّات السياسيّة وصنّاع السياسات.

ولا بـدّ فـي سـلوك هـذا المسـار مـن أن نفهـم أوّلًـا بـأنّ الحرّيّـة والقـيم الليبراليّـة الأخرى ليست أمرًا يخصّ الغرب وحده، ولم يخترعها لوحده، وإنّما هي قيم شـاملة، فمـن ينادون بهذه القيم لا يقتصرون على عدد من المفكّرين الغربيّين، والتاريخ يذكر لنا الكثير

من المفكّرين الذين ابتكروا أمثال هذه القيم، وأكّدوا عليها، ودافعوا عنها؛ وعلى هذا الأساس فإن إحياء مدرسة (التوحيد والعدل)، أو (المعتزلة)، أو (مدرسة العقل)، لمواجهة (مدرسة الحديث) من شأنه أن يحدث تغييرًا شاملًا في المشهد الراهن للعالم الإسلامي.

المشهد البائس للعالم الإسلامي: تجاور الفقر والغنى!

يمكن للمراقب المحايد أن يصل إلى نتيجة مفادها أن العالم الإسلامي يتميّز بـ(تجاور الفقر والغنى)؛ فالموارد الطبيعيّة وافرة، وشعوب البلدان الإسلاميّة تتمتّع بالشباب، بل إنّ بعض البلدان تمتلك رأسمال بشريّ جيّد، ويضاف إلى ذلك كله الموضع الجيوستراتيجي الجيد لهذه البلدان؛ لكنّنا نلاحظ بجانب ذلك كلّه نقصًا في الكثير من المجالات غالبًا، بما فيها: السّلام الداخلي، والاستقرار، والتقانة، والثقة بالنفس، والاستخدام الكفوء للموارد، والديمقراطيّة، والتعدّديّة، والأسواق الحرّة، والسويّة العامّة للحرّيّة، والانفتاح، وتوفّر مجتمع مدني قوي.

إن العالم الإسلامي يبلغ تعداد سكّانه حوالي المليار ونصف المليار، أي: إنّه يشكّل (22%) من التعداد الكلّي لسكّان العالم بأجمعه، ومع ذلك فإن حصة بلدان منظّمة التعاون الإسلامي (OIC)[28] من إجمالي الناتج العالمي ليست سوى (9%)، بينما تستحوذ هذه البلدان على نصف الموارد الطبيعية الأكثر قيمة على سطح كوكبنا، أي: احتياطيّات النفط والغاز الطبيعي.

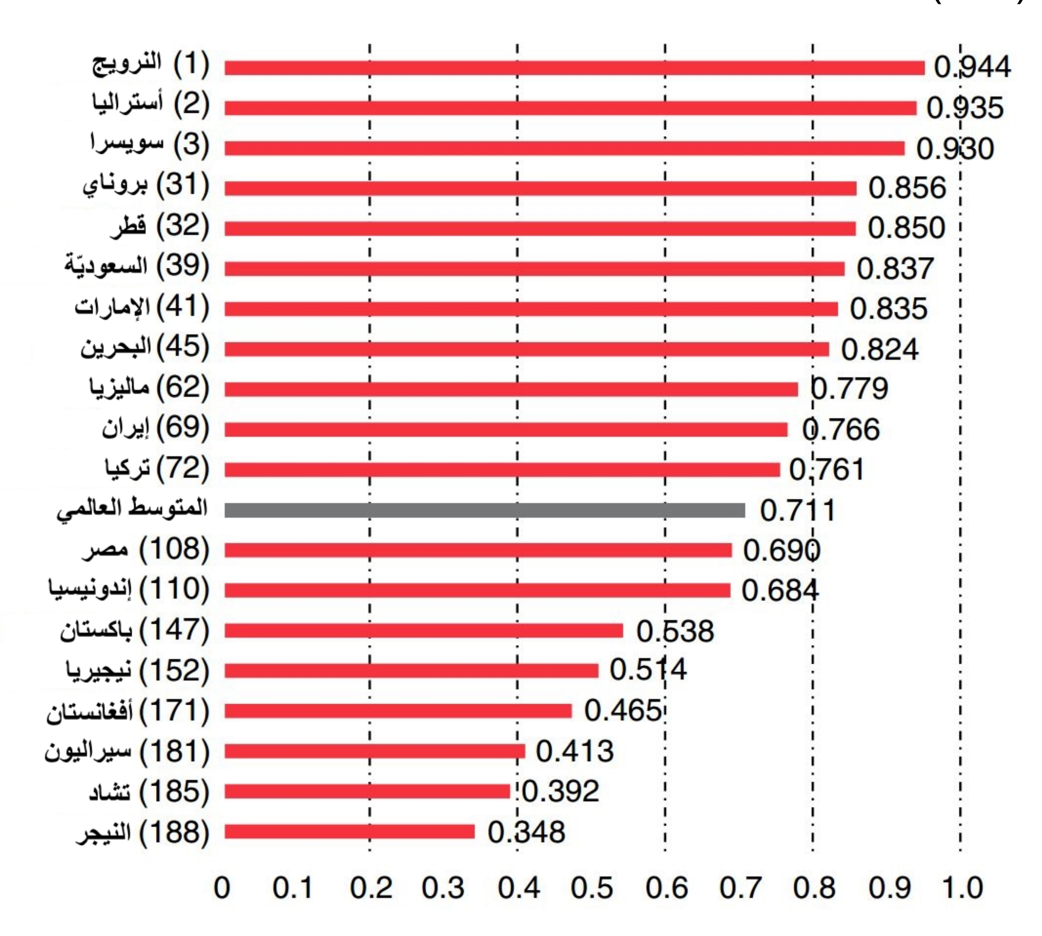
وثمّة رقم آخر يطالعنا به مؤشّر التنمية البشريّة (HDI)، وهو مؤشّر مركّب يقيس مستوى التنمية البشريّة أو نوعيّة المعيشة في بلدان مختلفة استنادًا إلى عدد من المعايير السكّانيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. فالنسخة الأخيرة لهذا المؤشر (للعام 2013)، كما يبيّنها الشكل (1)، لا تعكس صورة مشرقة لواقع البلدان الإسلاميّة، فقائمة البلدان العشرة الأولى تخلو من أيّ بلد إسلاميّ، وأفضل البلدان الإسلاميّة أداءً في هذا المؤشر هي بروناي (المرتبة 30)، بل إنّ (22) بلدًا إسلاميًّا، أي: حوالي (40%) من بلدان منظّمة التعاون الإسلامي، يقبع في ذيل المؤشر بنتيجة تقلّ عن (0.5). ومن الجدير بالذكر أن تركيا التي تُعتبَر من أفضل البلدان على مستوى العالم من ناحية الأداء الاقتصادي، بل هي أفضل دول منظمة التعاون والتنمية الدوليّة (OECD) خلال العقد الفائت، لا تحتلّ في مؤشّر التنمية البشريّة سوى المرتبة (69) بنتيجة قدرها (0.759).

لننتقل الآن إلى أداء البلدان الإسلاميّة على صعيد الحرّيّة الاقتصاديّة، وهنا يفيدنا تقرير (الحرّيّة الاقتصادية في العالم) الذي يصدره معهد (فريزر) بأن خمسة فقط من البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي تندرج في قائمة البلدان "الحرة غالبًا"،

[28] تُعتبَر منظّمة التعاون الإسلامي أكبر هيئة تمثّل العالم الإسلامي، وتتكوّن عضويّتها من (57) بلدًا تمتدّ على مساحة شاسعة بدءًا من وسط وشمال أفريقيا، ومرورًا بالشرق الأوسط وآسيا الصغرى (الأناضول) والبلقان والقوقاز ووسط آسيا، وانتهاءً بالشرق الأقصى.

و(13) بلدًا آخر في الخُمس الثاني، و(13) في الخُمس الثالث، و(22) في قائمة البلدان "الأقلّ حرّيّة".[29] ولا تختلف هذه النتائج في مؤشّر الحرّيّة الاقتصاديّة الذي تنشره صحيفة (وول ستريت جورنال) ومؤسسة (هيريتيج).[30]

الشكل (1): أداء عدد من بلدان منظمة التعاون الإسلامي وفقًا لمؤشر التنمية البشرية (HDI)، مع المقارنة بالبلدان الثلاثة الأعلى أداءً (2015).[31]



ومن المعايير الحاسمة في ما يتعلّق بالتقدّم التقني والتنافسيّة الاقتصاديّة: معيار القدرة الابتكاريّة؛ ويمكن معرفة أداء البلدان على صعيد هذا المعيار من خلال المؤشّر الذي تصدره المنظمة العالميّة للملكيّة الفكريّة (WIPO) و(INSEAD) وجامعة كورنيل، فهو يعكس صورة عن القدرة الابتكاريّة لكلّ بلد وتمكّنه من إنتاج التقانة. وبحسب نسخة هذا المؤشر المستندة إلى بيانات العام (2014)، نجد أن بلدان منظمة التعاون الإسلامي تتشارك أدنى المراتب، لكنّ أفضلها أداءً هي ماليزيا التي تحتلّ المرتبة (33) كما يبيّن الجدول (1).

---

[29] راجع الرابط:
http://www.freetheworld.com/2013/EFW2013-ch1-intro.pdf (accessed 22 July 2014).

[30] راجع الرابط:
http://www.heritage.org/index/ranking (accessed 22 July 2014).

[31] المصدر:
http://hdr.undp.org/en/composite/HDI (accessed 1 July 2016).

أما مؤشـر التنافسـية العالميّـة فـلا يظهـر نتـائج مغـايرة، إذ يبـيّن لنـا أنّ بلـدان منظمة التعاون الإسلامي ليست ضمن البلدان الفاعلة الرئيسيّة في السوق العـالمي عندما يتعلق الأمر بالتنافسيّة؛ فليس هنالك أيّ بلد إسلامي في قائمة العشر الأوائل، أما أفضل البلدان الإسلاميّة أداءً ضمن هذا المؤشّر فهي قطر التي تحتل المرتبة (13). أمـا ذيـل قائمـة المؤشـر فهـي، كمـا درجـت العـادة، مـن نصـيب بلـدان منظمـة التعـاون الإسلامي.

الجدول(1): مؤشر الابتكار العالمي (2014): البلدان الثلاث الأفضل أداءً ومقارنتها بعدد من البلدان الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي.[32]

المرتبة	البلد	النتيجة
1	سويسرا	64.8
2	المملكة المتّحدة	62.4
3	السويد	62.3
13	ماليزيا	45.6
36	الإمـارات العربيـة المتّحدة	43.2
38	المملكـة العربيّـة السعوديّة	41.6
47	قطر	40.3
54	تركيا	38.2
141	اليمن	19.5
142	توغو	17.6
143	السودان	12.7

الأسباب السياسيّة والفكريّة للأداء المتدنّي في البلدان الإسلاميّة

عندما يفكـر المـرء بالأسـباب التي تقـف خلـف الظـروف المقيتـة التي يعـاني منهـا العالم الإسلامي حاليًّا، فإنه سيخلص إلى الكثير من الأسباب التي تتوزع على المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والتاريخيّة والفلسفيّة-الفكريّة والجغرافيّة. ففي معظم دول العـالم الإسـلامي، تسـود بيئـة جغرافيّـة قاسـية بسـبب الجـو الصـحراوي وقلّـة الأمطـار والاحتياطيات المائية؛ كما تسبّب الاستعمار الأوروبي بأضرار جسيمة، بالإضافة إلى ما تعرّضـت لـه المنطقـة مـن غـزوات عسـكريّة، لا سـيّما بعـد الحـرب العالميّـة الأولى. كمـا

[32] المصدر:
Source: http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis

تـأخّرت عجلـة التقـدّم بسـبب نقـص التعلـيم، والـدكتاتوريّات العسـكريّة، والأنظمـة القمعيّة.

وبالنظر للتعقيد الشديد الذي يكتنف هذه الظاهرة الاجتماعية فلا بدّ من التزام جانب الحذر عند محاولة استخلاص تلك الأسباب، فهنالك الكثير من العوامل التي ربّما أسهمت في نشوء الظروف المقيتة التي تعيشها الرقعة الجغرافيّة للعالم الإسلامي في يومنا هذا. لكنّنا سنركّز على اثنين من هذه العوامل لأنّهما، حسب رأيي، أكثر أهميةً من غيرهما وقد ساهما بشكل أكبر في النتيجة النهائيّة التي نراها اليوم، وهما: الغزو المغولي (عامل تاريخي-سياسي)، وصراع الفلسفات وما انتهى إليه من انتصار الموقف الفلسفي-الفكري الذي يميل إلى إعاقة عجلة التقدّم.

أولًا. السبب التاريخي-السياسي: الغزو المغولي

أطلق القائد المغولي الشهير جنكيزخان عملية غزو وتدمير واسع النطاق امتدّت لمئات السنين، من القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر؛ ولا ريب في أن معارك الغزو المغولي في القرن الثالث عشر تعدّ من أكبر الكوارث التي أصابت العالم الإسلامي حتى يومنا هذا. ويلخّص ماكنيل ووالدمان في كتابهما ما حصل بالقول:

> كان المغول أصحاب ثقافة وتنظيم سياسي يتكوّنان من الجمع بين عناصر مستمدّة من الصين ومن التقاليد البدويّة الوثنيّة، وقد انقضّوا على العالم الإسلامي كـ"عاصفة مدمّرة". وبموت جنكيز خان في العام (1227م) كانوا قد انتهوا من اجتياح إيران، لكن الفصل الأخير من الكوارث تمثّل في استيلائهم على بغداد في العام (1258م) وما أحدثه ذلك من انقلاب، سواء على صعيد سقوط الخلافة، أم على صعيد الريّ المسؤول عن خصوبة العراق طوال قرون.[33]

ولقد تمخّض الغزو المغولي عن عواقب اقتصاديّة وسياسيّة وعسكريّة أحدثت تأثيرًا عميقًا في مصير العالم الإسلامي خلال العصور التالية؛ إذ هاجرت القبائل التركيّة من وسط آسيا باتجاه الغرب ليستوطن الكثير منها في الأناضول (آسيا الصغرى). كما لعب الغزو المغولي أيضًا دورًا رئيسيًّا في انهيار الدول الإسلاميّة في المنطقة التي تشمل اليوم إيران والعراق وسوريا وشبه الجزيرة العربيّة. وبعد سقوط بغداد، توجّب على الخلافة، كمؤسّسة سياسيّة دينيّة، أن تنتقل إلى شمال أفريقيا، فأمسك المماليك بزمام السلطة.

في (13 فبراير) دخل المغول بغداد، عاصمة الخلافة والمركز الإداري للعالم الإسلامي في ذلك الحين، فلم يظهروا أيّ رحمة في التعامل مع الناس، ودمّروا كلّ

---

[33] العالم الإسلامي: ماكنيل، والدمان (تحرير)؛ ص248.

المساجد والمستشفيات والمكتبات والقصور، وأُلقيَت كتب المكتبات البغداديّة في نهر دجلة بكميّات كبيرة حتى استحال لون النهر إلى السواد بسبب حبر تلك الكتب.[34]

ولا يمكننا أبدًا أن نعلم حجم المعارف التي ضاعت إلى الأبد بسبب إلقاء الكتب في دجلة أو إحراقها؛ ولا شكّ في أنّ الأرواح التي أُزهِقت لا تقلّ مكانةً عن الكتب الضائعة، إذ كان المغول معروفين بصرامتهم وقسوتهم ووحشيّتهم في قتل من يعارضهم، وتشير التقديرات إلى أن المغول قتلوا في أسبوع واحد حوالي (200,000-1,000,000) إنسان، فخلت بغداد من السكّان ولم تعد صالحة للعيش، واحتاجت مئات السنين كي تتعافى وتستعيد شيئًا من مكانتها المتقدّمة كمدينة ذات أهمّية.[35]

بعد سقوط بغداد أكمل المغول غزوهم باتّجاه الغرب، فاستولوا على سوريا من الأيوبيّين بمساعدة الأرمن وحياد الصليبيّين، وفي فلسطين وصلوا إلى نهاية غزواتهم، حيث استطاعت السلطنة المملوكيّة الجديدة في مصر بقيادة بيبرس أن تهزم المغول في معركة عين جالوت في العام (1260)، ممّا حال دون وصول المغول إلى الأراضي المقدّسة في مكّة والمدينة والقدس، كما ضمن هذا النصر الحماية للإمبراطوريّة الإسلاميّة القويّة الوحيدة في ذلك الحين، أي: المماليك.[36]

لم يقتصر الدمار الذي أحدثه المغول على الجانبين السياسي والاقتصادي للحضارة الإسلاميّة، وإنما طال الجوانب العلميّة والفكريّة والفلسفيّة. ويمكن المحاججة بأنّ العالم الإسلامي خسر، بسبب الغزو المغولي، كل الإنجازات التي تراكمت حتى ذلك الحين باسم الحضارة الإسلاميّة، جنبًا إلى جنب مع ما خسره من أرواح مئات الآلاف من الرجال والنساء، بما فيهم من تعرّض للقتل من أرباب الفقه والعلوم والفلسفة.[37]

وترك المغول خلفهم جرحًا لم يندمل، سياسيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا، في قلب العالم الإسلامي؛ فبعض المناطق التي غزوها خلت من السكان تمامًا، وتعرّضت قنوات الريّ والمحاصيل والبنى التحتيّة الاقتصاديّة لدمار لا يمكن إصلاحه، كما عمدوا، بكلّ بساطة، إلى إلغاء المؤسّسات السياسيّة، كمؤسّسة الخلافة، التي لمّت شمل المسلمين طوال قرون.[38]

---

[34] بغداد في عهد السلاجقة الكبار (مقالة): كايا؛ ص14.

[35] راجع الرابط:
http://lostislamichistory.com/mongols/ (accessed 23 July 2014).

[36] راجع الرابط:
http://lostislamichistory.com/mongols/ (accessed 23 July 2014).

[37] سقوط الخلافة العبّاسيّة (فصل في كتاب): أحسن؛ ص793.

[38] راجع الرابط:
http://lostislamichistory.com/mongols/ (accessed 23 July 2014).

ولا نزال حتى يومنا هذا نلاحظ تأثيرات الركود الفكري الذي تلا الغزو المغولي، فالعالم الإسلامي كان يتّصف بين القرنين الثامن والثالث عشر بالحركيّة والحرّيّة، إذ كان يتميّز بالحركيّة الثقافيّة والعلميّة والفكريّة، والتنوّع الثقافي، والتعدّديّة، والانفتاح؛ أمّا بعد الغزو المغولي فقد تحوّلت هذه الصورة المشرقة إلى كابوس قوامه الركود وضيق الأفق، فشاع التردّد وفقدان الثقة بالنفس في كل مكان، ويمكن القول بأنَ الضرر النفسي الذي أحدثته هذه الكارثة غير المسبوقة لا يمكن التقليل من شأنه بأيّ حال من الأحوال.

ثانيًا. السبب الفلسفي-الفكري

إذا تعقّبنا السبب الفلسفي-الفكري الذي يقف خلف الظروف المقيتة التي تسود العالم الإسلامي في يومنا هذا، فسنجد أنّه يتّصل بالذهنيّة المهيمنة التي تحكم كيفيّة نظر المرء إلى أفعاله وفهمه وتفسيره لها. ونستطيع على هذا الصعيد أن نفرز مدرستين فكريّتين متضادّتين: يمكننا أن ندعو الأولى مدرسة (الابتكار)، أو مدرسة (التأويل)، وهي مدرسة تتميّز بالأهمية المركزيّة لحرّيّة الإرادة والعقل والابتكار والمرونة والتسامح؛ أما المدرسة الأخرى فيمكننا أن نصفها بأنها (تقليديّة) أو (نصوصيّة)، وهي مدرسة تتميّز بالجبرية والتقيّد بالتفسير الحَرْفي للنصوص والجمود والتعصّب. ولقد انعكست مدرستا الفهم هاتان على هيئة طوائف دينية (مذاهب)، أو مدارس فكريّة (أهل الحديث مقابل أهل الرأي)، أو تقاليد متّبعة. وانتهى الصراع بين هاتين الذهنيّتين المختلفتين بخسارة مدرسة التأويل بشكل تدريجي، وبذلك هيمنت الذهنيّة النصوصيّة، والتي شاع اعتناقها بين (أهل الحديث)، على طريقة التفكير في العالم الإسلامي، وكان لهذه الهيمنة عواقب مدمّرة لا يمكن التقليل من شأنها، وسنتناولها بالدراسة في ما يلي من بحثنا هذا.

المدارس الفكرية الرئيسية في العالم الإسلامي

إن تنوّع المدارس الفكرية في العالم الإسلامي يحمل الكثير من جوانب الشبه بتنوع المدارس الفكريّة الغربيّة، إذ طرح الجدل الدائر حينها أسئلة مماثلة: فهل يقدّم النصّ (النقل) على العقل؟ وأيُّهما أكثر أهمّيّة من الآخر ويلغي أحكامه: المعلومات المنقولة (شفهيًّا أو كتابيًّا) أم (رأي العقل) الذي ينتجه الذهن والفكر والدماغ والعمليّات الإدراكيّة؟ هل يمكن للاستدلال العقلي البشري أن يكون أساسًا للأحكام؟ هل يمكننا تأويل النص المقدس أم ينبغي الأخذ بما جاء فيه حرفيًّا؟ كيف يجب علينا أن نفهم الدين والنصوص الدينيّة؟ ما هي المصادر المعتمدة للمعرفة؟ كيف يمكننا أن نعرف الحقيقة؟ من هو المسلم الجيّد؟

هذه الأسئلة كانت أسئلة صعبة، ويمكننا أن نصنّف المدارس الفكرية الإسلاميّة الأربع وفقًا لما تقدّمه من إجابات لهذه الأسئلة كما يلي:[39]

1. السلفيّة (الدوغمائيّة)

ترى المدرسة السلفيّة أن "النقل" (أي: الاعتقاد بالنصّ والسّنن والرّوايات والمعلومات المُتناقَلة) مُقدَّم على "العقل" (أي: الرأي والحكم المستند إلى الآليات العقلية والفكريّة)؛ فهي تستند إلى أن النصّ أو المعرفة المنقولة بالرواية تحتلّ موقع الأولوية، وليس المعرفة القائمة على العقل والمنطق؛ وإذا حدث تناقض بين العقل والنصّ فيجب على العقل أن يخضع دائمًا لسلطة النصّ؛ فالقاعدة الرئيسيّة هي المعنى الحرفي للكلمة، ولا يجوز السماح للتأويل بأن يدلي بدلوه في تفسيرها.

وعلى سبيل المثال: تقدّم هذه المدرسة تفسيرًا حرفيًّا لتعابير في القرآن من أمثال: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [10: 3]، و{إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [48: 10]، ولا تقبل التأويل في تفسيرها مهما كان. وتنظر هذه المدرسة إلى كلّ أنواع الابتكار، ولا سيّما ما يتصل منها بالشؤون الدينيّة، بأنّه إثم وترفضه دون نقاش باعتباره (بدعة). وباختصار يمكن القول: إن الذهنيّة السلفيّة تتّصف بالجمود ومعاداة التعدّدية، فهي تعتقد بوجود حقيقة واحدة تتمثّل بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة، أما التأويلات البشريّة فهي خاطئة ولا بدّ من نبذها.

ومن الواضح أن هذه المدرسة، والذهنيّة التي تتبنّاها، لا تزال حيّة حتى يومنا هذا، وتقدّم مصدر إلهام وتحفيز للكثير من الحركات الإسلاميّة الراديكاليّة على امتداد العالم الإسلامي؛ وعلى الرغم من وجود الكثير من الفوارق الثانويّة في ما بينها، فإن الحركات الإسلاميّة من أمثال حركة طالبان، والوهابيّة السعوديّة، وتنظيم داعش (الدولة الإسلامية في العراق والشام)، وتنظيم القاعدة يمكن تصنيفها جميعًا كحركات سلفيّة.

2. الكلاميّة (العقلانيّة)

يمكن تعريف (علم الكلام) بأنه علم، أو فلسفة دينيّة-لاهوتيّة، يبحث في العقائد والنظريّات الدينيّة الفلسفيّة في الإسلام، ويهدف إلى شرح أو إثبات القضايا المتعلّقة بالدين بواسطة براهين عقلانيّة؛ وقد كان الهمّ الرئيسي للمدرسة الكلاميّة منصبًّا على الدفاع عن الإسلام على أساس العقل والمحاججات العقلانيّة. ويرى علم الكلام أنّ صحّة أيّ حجّة تقوم على أساس المنطق والعقل، وإذا كان هنالك تناقض بين العقل والنصّ فالأولويّة للعقل، ولذلك سمحت هذه المدرسة بـ(التأويل)، بل شجّعت عليه، إذ ترى هذه المدرسة بأن (الرأي)، أي: الرأي الناتج عن المحاكمة العقلانيّة أو أفكار المرء

---

[39] بنية الفكر الإسلامي: أولوداغ.

في شأن من الشؤون، هو الذي يجب أن يعتمد عليه في إنتاج المعرفة، وترى أيضًا بأن المحاكمة العقلانيّة هي التي يجب أن يُلجَأ إليها عندما لا نجد نصًّا قرآنيًّا صريحًا وبسيطًا ومباشرًا لحلّ مسألة ما.

ولا يوجد في العالم الإسلامي في يومنا هذا حركة كلاميّة واضحة الملامح، فالكثير من النقاشات الكلاميّة التي دارت في العصور القديمة لم تعد اليوم نشطة كما كانت في سابق عهدها. ومن الشخصيّات التاريخيّة الرئيسيّة التي تُعدّ ممثّلة لهذه المدرسة: الأشعري (ت935م)، الماتريدي (ت945م)،[40] واصل بن عطاء (ت748م)، الجويني (ت1085م)، العلّاف (ت850م)، إبراهيم بن سيّار النظّام (ت846م)، الجاحظ (ت869م)، الزمخشري (ت1144م)، التفتازاني (ت1390م)، والجرجاني (ت1413م).

3.الصوفيّة

تقوم المدرسة الصوفيّة على أسس: الحدس والإلهام واكتشاف الذات والرحلة الروحيّة الداخليّة؛ إذ ترى هذه المدرسة بأنّ العقل والنصّ ليسا بالأهميّة المزعومة لهما، وأنّ عليهما أن يخضعا للحدس، فالمهمّ هو المعرفة الحدسيّة أو ما يخبر به "القلب". وهذه المدرسة ترفض التفسير الحرفي، وتولي أهمية قصوى للطهارة المعنويّة، وترى بأن على الناس أن ينخرطوا في رحلة تجريديّة ذاتيّة روحانيّة من خلال الموسيقى والأحلام والحدس، وتعتبر هذه الرحلة على مستوى من الأهمّيّة يفوق النقاش الفكري أو الفلسفي أو العقلاني.

ولا تزال المدرسة الصوفيّة حيّة في العالم الإسلامي حتى يومنا هذا، وهي تخوض صراعًا مع المدرسة السلفيّة التي تعتبرها مدرسة تعتنق أفكارًا غير إسلاميّة وتعتمد على الخرافات والأباطيل. ومن الجدير بالذكر أن المدرسة الصوفيّة هي الأكثر إثارة لاهتمام الغربيّين وغير المسلمين، والأكثر جذبًا لهم، بالمقارنة مع الحركات الإسلاميّة الأخرى.

4. الفلاسفة

تستند المدرسة الفلسفيّة إلى العقل المحض غير الموجّه، ولقد استمدّ روّاد هذه المدرسة الإلهام من فلاسفة اليونان الأقدمين العظام، كأرسطو وسقراط وأفلاطون. وترى هذه المدرسة أن العقل المحض قادر على اكتشاف الحقيقة دون الحاجة إلى وحي أو أنبياء أو ما شابه؛ فالعقل والإدراك والتحليل المنطقي والنشاط الفكري هي مركز الفهم الحقيقي وهي أساس عمليّة إنتاج المعرفة.

يمكن القول بأن النقاشات والسجالات والمماحَكات حول طبيعة الحقيقة والواقع والطريق القويم قد دارت رحاها في نطاقات هذه المدارس الرئيسيّة الأربعة

40 لمناقشة تفصيليّة حول الماتريدي ومساهمته في الفكر الإسلامي، يمكن الرجوع إلى:
الماتريدي وعالمه الفكري: دوزغون.

خلال التاريخ الإسلامي. ولأغراض تخصّ مدار بحثنا، فإنّنا سنقتصر في ما يلي على تناول النقاشـات الأهـمّ نسـبيًّا فـي مـا يخـصّ تشـكيل ذهنيّـة الأجيـال التـي تلـت ظهـور تلـك المـدارس، أي: العقـل مقابـل النقـل، وحرّيّـة الإرادة مقابـل الجبريّـة، والتأويـل مقابـل التفسير.

العقل في مواجهة النقل، والإرادة الحرَّة في مواجهة الجبريّة، والتأويل في مواجهة التفسير الحرفي

لا شكّ في أنّ المدارس الرئيسيّة الأربع في الفكر الإسلامي لم تولد وهي تتمتّع بكامل خصائصها، وإنما تطلّب نضجها مئات السنين، ولذلك لعبت خلافات السياسة وصراعات السلطة دورًا مهمًّا في تشكيل هذه النقاشات النظريَّة-الفكريّة. ويمكن القول بأنّ الخلاف والتصدّع الرئيسيّ في المجتمع الإسلاميّ اندلع خلال حكم الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، ابن عم النبيّ وصهره؛ ولقد كان المصدر الرئيسيّ للنزاع يتعلّق بالرغبة في معاقبة قتلة الخليفة الثالث عثمان بن عفّان، أما السبب الحقيقي فهو الصراع على السلطة لتحديد الحاكم، وهكذا اندلعت الحرب بين علي ومعاوية (حاكم الشام في ذلك الحين)، وفي أثناء الصراع ظهرت فئة ثالثة دعيت بـ(الخوارج)، ورأت هذه الفئة أن الفريقين المتحاربين كليهما على خطأ، وأنّ عليًّا ومعاوية لا يستحقّان الخلافة، ، وأنّ على الفريقين أن يتوبا وإلّا فإن القتل مصير من يرفض التوبة.

وفي الأعوام التالية ظهر عدد من الخلافات الأيديولوجيّة والدينيّة الأخرى من رحم ذلك النزاع الذي كان منشؤه سياسيًّا؛ ولا شكّ في أنّ الكثير من النزاعات الفكريّة والنظريّة والفلسفيّة والأيديولوجيّة والدينيّة في التاريخ الإسلامي تعود في الأصل إلى جذور سياسيّة مباشرة أو غير مباشرة؛ وبمرور السنين تداخل الاضطراب السياسي وردود الفعل المرافقة له وتحوّلا إلى خلافات فكريّة وفلسفيّة وأيديولوجيّة ودينيّة.

وما دمنا في هذا الموضع نتناول مسائل الحرّيّة أو حرّيّة الإرادة أو القضاء والقدَر، وتفسير ما جاء في النصوص المقدّسة حول هذا الشأن، فيمكننا القول بأن المدارس الرئيسية الأربع، أو مناهج التفكير الأربعة، تلخّص رأيها في إحدى وجهتي النظر التاليتين:

1. مدرسة حرّيّة الإرادة

بدأ النقاش حول حرّيّة الإرادة (القدريّة) مقابل القضاء والقدر (الجبريّة) في وقت مبكّر جدًّا من التاريخ الإسلامي، ويعتبر محمّد بن علي بن أبي طالب، المعروف بمحمّد بن الحنفيّة، الأب المؤسّس للمدرسة القدريّة؛ ومن الأسماء المشهورة في هذه المدرسة: عمرو المقصوص، ومعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، والجعد بن درهم، والحسن البصري، والجهم بن صفوان.

أما الحجّة الأساسيّة في هذه المدرسة فترى بأن إرادة الإنسان حرّة، وليس هنالك قدر قُضي في السابق، وأن الإنسان يصنع قدَره لأنّه مسؤول عن أفعاله. ولقد تبنى هذه الحجّة في وقت لاحق أتباع مدرسة التوحيد والعدل، أو ما يُعرف في نطاق أوسع بـ(المعتزلة).

ولهذه المدرسة جذور تاريخيّة تمتدّ في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع، وتنبثق من حركة المقاومة للاضطهاد الذي مارسه النظام الأموي (660-750م). وكانت المصادر الرئيسيّة للاضطرابات هي: المعاملة القمعيّة من قبل الحاكمين، والتعصّب القومي العروبي، والظلم الاجتماعي، واللامساواة في الدخل، وإذلال الأعاجم. ولقد أدّى هذا الواقع المضطرب إلى انقداح شرارة أفكار العداء والمقاومة، وبما أنّ الحكم الأمويّ شرعن أعماله القمعيّة بأنها "باسم الله" أو "بأمر من الله" فلقد أدى ذلك إلى ردة فعل تمثّلت بمدرسة حرّيّة الإرادة.

2. مدرسة التوحيد والعدل (المعتزلة)

لا شكّ في أن مدرسة التوحيد والعدل، أو ما يُعرَف على نطاق أوسع بمدرسة (المعتزلة)، هي أكثر المدارس في تاريخ الإسلام اتّباعًا للعقلانيّة وتأييدًا لحرّيّة الإرادة؛ ومن أشهر أعلامها: واصل بن عطاء (ت748م)، وعمرو بن عُبيد (ت761)، وأبو هذيل العلّاف (ت840م)، وإبراهيم بن سيّار النظّام (ت846م)، ومعمّر بن عبّاد (ت842م)، وبشر بن المعتمر (ت825م)، وعمرو بن بحر الجاحظ (ت869م)، وأبو علي الجبّائي (ت916م)، والقاضي عبدالجبّار (ت1023م)، والزمخشري (ت1144م)، والماتريدي (ت945م)؛ وكل هؤلاء العلماء يُصنّفون أيضًا ضمن أعلام (المدرسة الكلاميّة)، ولقد حاولوا أن يفهموا عقائد الإسلام وأحكامه ويشرحوها ويدافعوا عنها على أساس العقل والمنطق والمحاججة العقلانيّة. ويصف إيلياتشيك هذه المدرسة بأنّها "المحرّك الأساسي للتفكير" في تاريخ الفكر الإسلامي، وذلك لأن مجموعة كبيرة من الكتب في مجالات علوم الكلام والفقه والسياسة والتفسير تتمحور حول الأفكار التي وضعها المعتزلة قبل غيرهم.

وعلى الرغم من المعارضة الشديدة التي واجههم بها أتباع المدرسة الجبريّة المحافظيّة، فإن المعتزلة حاججوا بأنّ الله يتّصف بأنه (عالم) و(عادل)، مما ينفي عنه الخطأ والظلم والقسوة لأنّه أمر الناس بالعدل واجتناب الظّلم، وليس من المنطقيّ أن يتصرّف خلافًا لذلك، وعليه: فإن الاختيار بين الخير والشر، وبين الإيمان والكفر، وبين الطاعة والمعصية، هي جميعها اختيارات متروكة للناس؛ وهذا يعني أن الإنسان هو من يختار أو يحدّد أفعاله، وليس هنالك قدَر مكتوب مسبَقًا. إنّ المسؤوليّة تتطلّب حرّيّة الإرادة، وحرّيّة الإرادة تتطلّب أن يقوم المرء باتخاذ الخيارات. ويحاجج ابن حزم

وواصل بن عطاء بأن الإنسان إذا كان يتصرّف وفقًا لقدَر مكتوب فستنهار عندها كل أسس الأخلاق والشريعة.[41]

وهنالك حجّة أخرى للمعتزلة كان لها آثار دينيّة-فلسفيّة مهمّة، وهي (خلق القرآن)؛ إذ تبنّوا الرأي القائل بأنّ القرآن مخلوق، أي: أنه وُجِد في نقطة زمنيّة معيّنة، ولذلك فهو ليس أزليًّا، فالله وحده "الكائن" الأزلي، وكلّ ما عداه خُلِق في زمن لاحق.

وإضافةً إلى ما سبق، كان المعتزلة يعتقدون بـ(المنزلة بين المنزلتين)، أي: بوجود موقع بينيّ لبعض الذين ارتكبوا ذنوبًا عظيمة، وهو موقع بين الجنّة والنار؛ وقد نشأت هذه الحجّة في الأصل من النقاش بشأن تحديد المصيب والمخطئ في الصراع الذي اندلع بين عليّ ومعاوية، وتحديد من سيدخل الجنّة ومن سيدخل النار؛ فرأت مدرسة (المرجئة) أنه لا يمكن التأكّد من ذلك، وأن الله وحده من يعلم بهذا الشأن، ولذلك يجب عدم التنازع والتقاتل حول قضيّة لا يمكن حلّها وأن من الأفضل تأجيل الأمر إلى يوم الحساب؛ ولقد اعتنق المعتزلة هذا الرأي، وقالوا بأن أحد طرفي الصراع لا بد أن يكون على الحقّ والآخر على الباطل، لكنّنا عاجزون عن التأكّد من ذلك في الدنيا.

إنّ الأهمّيّة الحاسمة لهذا الاعتقاد يكمن في صلته بفكرة التعدّديّة، فما إن يقبل المرء بأن هنالك ما يتعدّى قدراته المعرفيّة، فلا يمكنه تقديم إجابة أكيدة، ولا يمكنه أن ينحاز لطرف دون آخر، ولذلك يكون مستعدًّا لقبول إمكانيّة وقوف الطرفين على جانب الحقّ ضمن حدود معيّنة، أو القبول بأنه لن يتمكّن خلال حياته الدنيويّة من تحديد الجانب المحقّ؛ ومن هنا تنشأ فكرة التعدّديّة.[42]

مدرسة العقل (أهل الرأي)

ثمّة صلة وثيقة بين مدرسة المعتزلة ومدرسة أخرى تُعرّف في الأدبيّات الإسلاميّة باسم مدرسة (أهل الرأي)، وهي مدرسة اتّبعت المنهج العقلاني في التفكير، ويمكن القول بأن المدرستين توأمان، لأن المعتزلة هم العقلانيّون في ميدان الفلسفة الدينيّة اللاهوتيّة، وأهل الرأي هم العقلانيّون في ميدان الفقه.

وفي ما يلي بعض الحجج التي تبنّاها روّاد مدرسة أهل الرأي أو جرى استلهامها من آرائهم:[43]

- أنا أستخدم عقلي للاجتهاد.
- وهذا يتناقض مع القرآن الكريم.

---

41 المبتكرون في الإسلام.. السعي إلى الابتكار في تاريخ الفكر الإسلامي: إيلياتشيك؛ ص200.

42 يمكن الاطلاع على مناقشة أوسع حول مدرسة المعتزلة في كتاب محمد عمارة (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانيّة)، كما إن كتاب محمد عابد الجابري (تكوين العقل العربي) يُعتبَر أيضًا من المراجع الجيّدة التي تتناول الفكر العربي الإسلامي في مرحلة التأسيس.

43 المبتكرون في الإسلام... : إيلياتشيك؛ ص167-168.

- لو كان الرسول حيًا لاتّبع هذا النهج.
- العصر قد تغيّر.
- الظروف السائدة في ذلك العصر لم تعد سارية في أيّامنا.
- هدف النبي/القرآن الكريم هو كذا وكذا.
- المعنى الحرفي ليس ما نسعى إليه.
- بما أن السبب هو نفسه، فالحكم هو نفسه (القياس).
- الصالح العام يتطلب ذلك (المصالح المرسلة).
- هذا الأمر أكثر نفعًا (جلب المنفعة).
- فعل هذا الأمر أكثر منطقيّة وعقلانيّة (الاستحسان).
- مادام الأمر غير محرّم بشكل صريح، فلا بدّ أنّه مباح (الاستصحاب).
- هذا الحديث النبوي يتناقض مع ما جاء في القرآن الكريم (نقد النص).
- راوي الحديث غير ثقة (نقد الحديث).
- هذا الأمر يتضارب مع ما جرت عليه العادة.

لقد حاجج أهل الرأي بأن العقل، أو (الرأي) المصاغ بعقلانيّة، مصدر مهمّ من مصادر التقييم، وأكثر جدارة بالاعتماد عليه من الحديث الضعيف، فالحديث الضعيف يجب أن لا يكون أساسًا لإصدار الأحكام. ولقد اتّبعت هذه المدرسة، وفي مقدّمتها مؤسّسها الإمام أبو حنيفة، منهجًا خلّاقًا متقدّمًا استطاع ابتكار أدوات جديدة لإيجاد حلول للمشكلات التي يواجهها المسلم في حياته الاجتماعيّة والتجاريّة. وترى هذه المدرسة إمكانيّة الاعتماد على مصادر أخرى للتشريع لإصدار الأحكام الدينيّة تلي القرآن الكريم والسنّة النبويّة الصحيحة، وهي: القياس، والاستحسان، والاستصحاب، والصالح العام، وعادات المجتمع وتقاليده. والإمام أبو حنيفة نفسه هو من حكم بصحّة زواج الرجل والمرأة البالغين العاقلين دون موافقة الوليّ، وأباح تفسير القرآن إلى لغة أخرى، وقبِل مبدأ (خلق القرآن).

مدرسة أهل الحديث (التراث)

هذه المدرسة تمثّل الذهنيّة التراثيّة التي تتصفّ بالتقيّد بالتفسير الحرفي، والجبريّة، والمحافظيّة، ومعاداة الابتكار؛ فكانت تقف موقف التضادّ الكامل مع الذهنيّة الابتكاريّة التي يمثّلها أهل الرأي. ويندرج الآباء المؤسسون لثلاثة من المذاهب الفقهيّة الأربعة ضمن أعلام مدرسة أهل الحديث، وهم: الإمام أحمد بن حنبل، والإمام مالك بن أنس، والإمام الشافعي.

إن الحجج التي طرحها أوّلًا علماء مدرسة أهل الرأي أدّت إلى توليد ردّ فعل من علماء مدرسة أهل الحديث، إذ انتقدوا الحجج العقلانية-المنطقيّة لأهل الرأي على أساس أنّهم يخلطون العقل بالدين، ويحكّمون أهواءهم، ويجلبون البدعة إلى الدين، وأنّه لم يكن في زمن النبيّ ما يماثل منهجهم، وأنّ ما يفعلونه يناقض القرآن والسنّة، وأنّهم يرفضون الحديث النبوي لأنّه لا يلائم أغراضهم، وأنّهم يبتدعون أمورًا جديدة. والأمر يعود إلى أيّام الصحابي عمر بن الخطاب حين اقترح تجميع آيات القرآن في كتاب بعد سنتين على وفاة النبي، فقوبِلت فكرته بالرفض وتعرّض للانتقاد على أساس أنّ النبي نفسه لم يحاول القيام بأمر مماثل.[44] وبعبارة أخرى يمكن القول: إن الصراع بين أنصار الابتكار وأنصار التراث (بين الليبراليّين والمحافظيّين بلغة عصرنا)، وبين من يناصر التغيير والابتكار ومن يعاديهما، قد بدأ في وقت مبكّر يلي وفاة النبي بمدّة وجيزة.

وتتلخّص الحجج الرئيسيّة التي تطرحها مدرسة أهل الحديث بما يلي:

• الأحاديث النبويّة على مستوى من الأهمّيّة والوثاقة يماثل ما للقرآن الكريم.

• العقل، أو الرأي الشخصي، أو أفكار الأفراد يجب أن لا تكون أساسًا لإصدار الحكم الشرعي.

• الابتكار في الدين هو أسوأ ما يمكن أن يحدث له؛ وكلّ أمر جديد يضاف إلى الدين هو بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، وكلّ ضلالة في النار.[45]

إنّ كلّ الخلافات والمدارس التي أشرنا إليها في ما سبق يمكن تلخيصها في فئتين: أهل الرأي مقابل أهل الحديث، أو العقل مقابل التراث؛ وقد انتهى الصراع بين الفئتين بهزيمة أهل الرأي، وكان لهذه الهزيمة أثر عميق في مصير المسيرة الفكريّة والسياسيّة-الاجتماعيّة للعالم الإسلامي.

النزاعات الفكريّة ذات الأصل والمضمون السياسيّ

كان الجدل بين علماء المسلمين يطال ميادين كثيرة، لكن هذا الجدل بأجمعه لم يكد يخرج عن أحد أمرين: فإما يكون ناشئًا عن نزاعات سياسيّة محدّدة، وإمّا ينطوي على مضمون سياسي محدّد. وسنناقش في ما يلي ثلاثة من هذه الجدليّات: القدّر مقابل حرّيّة الإرادة، وما إذا كان الإيمان عرضة للزيادة أو النقصان، وما إذا كان القرآن الكريم مخلوقًا أم لا.

---

[44] المصدر السابق؛ ص168.

[45] يمكن الاطّلاع على مناقشة واسعة ومفيدة حول (السنّة مقابل العقل) أو (الرأي مقابل الحديث) في كتاب أكيول (إسلام بلا تطرّف.. دفاع إسلامي عن الحرّيّة)، ولا سيّما ما ورد في الفصلين الثالث والرابع حول حرب الأفكار في العصر الوسيط (ص80-116). وراجع أيضًا كتاب كوجيغيت (مناقشات علماء مدرستي الحديث والكلام) الذي يحوي بحثًا تفصيليًّا حول الجدل الذي دار بين علماء مدرستي الحديث والكلام.

القدَر مقابل حرّيّة الإرادة

احتجّت فئة تُدعى بالجبريّة بأنّ كلّ ما نفعله وكل ما يجري لنا هو أمر مفروض من الله؛ وبعبارة أخرى: إن أقدارنا مقرّرة ومكتوبة مسبقًا على نحو لا مفرّ منه. واحتجّت فئة أخرى تدعى بالقدَريّة بأنّه ليس هنالك قدَر مقرّر ومكتوب مسبقًا، فالإنسان يمكنه أن يقرّر أفعاله بإرادته الحرّة؛ بل إنّ بعض المتشدّدين في تأييد هذا التوجّه الفكري (المعتزلة) احتجّوا بأن الإنسان هو من يخلق أفعاله؛ وعبّر معبد الجهني عن ذلك بقوله بأنّه ليس هنالك قدَر مقرَّر مسبقًا، وأنّ ما يحدث يُعرَف عند وقوعه.[46]

هنالك مضمونان مهمّان لهذه الجدليّة، يدور الأوّل حول المسؤوليّة: فمن هو المسؤول عمّا يجري؟ أهو الإنسان أم الله؟ أهو الإنسان أم خالق الإنسان؟ فإذا كان الله يحدّد كلّ شيء قبل أن يحدث ويمليه إملاءً، فلا يمكن بعدها أن نكون مسؤولين عن أفعالنا لأنّها "القدَر المكتوب على الجبين"، ومن جهة أخرى: إذا كان الإنسان قادرًا على تحديد أفعاله فهو مسؤول عنها.

أمّا المضمون الثاني فهو تأثير سياسيّ؛ فالأسرة الأمويّة الحاكمة أعجبتها مقولة الجبريّة، واستخدمتها لتبرير حكمها القمعي؛ إذ احتجّت بأن ما كان يحدث حينها هو "قدرنا" الذي كتبه الله، ولو لم يكن الله يريده لما حدث ولما كان سمح بأن يحدث في الأصل؛ ولذلك كانوا ينتظرون من الناس أن ينظروا إلى حكمهم القمعي كقدر مقرّر مسبقًا، وأن يطيعوهم وفقًا لذلك. وفي الواقع، لقد انتشر الرأي والسلوك الجبري في المجتمعات الإسلاميّة إلى الحدّ الذي جعل الأنظمة الملكيّة والدكتاتوريّة القمعيّة السلطويّة في كافّة أرجاء العالم الإسلامي تستفيد من هذه العقيدة لإضفاء غطاء من الشرعيّة على آثامها.

هل يمكن للإيمان أن يكون عرضةً للزيادة والنقصان؟

احتجّ أحد مناهج التفكير بأنّ الإيمان ليس عرضةً للزيادة والنقصان (أي: الإيمان بالله واليوم الآخر)؛ فالإيمان إما أن يوجد أو لا يوجد، وهو لا يزيد أو ينقص؛ والمرء إمّا أن يكون مؤمنًا أو كافرًا، فلا يمكن وصف أيّ أحد بأنه "نصف مؤمن". ومن جهة أخرى، احتجّت فئة أخرى بالعكس من ذلك: فالإيمان قابل للزيادة والنقصان، وعليه يمكن وصف المرء بأنه "مؤمن كامل" أو "نصف مؤمن".

هنالك مضمون سياسيّ جدير بالاهتمام يكتنف الرأي الثاني، وهو يرتبط بصلة وثيقة مع عملية جباية الضرائب من القبائل التي اعتنقت الإسلام حديثًا؛ فبموجب الفقه الإسلامي في تلك الحقبة لم يكن المسلم ملزَمًا بدفع الضرائب (وإنما يدفع الزكاة كنوع من العمل الخيري)، أما الأقلّيّات غير المسلمة التي تعيش في المجتمع فكان لزامًا عليها أن تدفع الضرائب مقابل الخدمات الأمنيّة التي تقدّمها السلطة المسلمة؛

[46] المبتكرون في الإسلام... : إيلياتشيك؛ ص125.

وعندما قبلت السلطة السياسيّة المنهج الفكري الذي يرى قابليّة الإيمان للزيادة والنقصان، أصبح بإمكانها أن تفرض الضرائب على من اعتنق الإسلام حديثًا لأن إيمانه لم يصل، بعد، إلى المستوى الكافي من القوّة. وهذا مثال آخر نجد فيه جدلًا يبدو بمظهر فكري-أيديولوجي لكنّه يتّصل بخلافات سياسيّة.

هل القرآن مخلوق؟

ثمّة منهج فكري يحتجّ بأنّ (القرآن غير مخلوق)، وأنّه أزليّ وُجِد مع الله قبل بدء الزمان؛ واحتجّ غيرهم بأنّ (القرآن مخلوق)، وأنّه ليس أزليًّا، بل قد خلقه الله في نقطة زمنيّة ما؛ ولهذه الجدليّة مضامين شديدة الأهمّيّة أيضًا.

إن اعتناق فكرة "القرآن الأزلي غير المخلوق" تعني أن يصبح القرآن فورًا أمرًا "لا يُمسّ" وغير قابل للتأويل على يد الإنسان، فهو أزليٌّ وُجِد مع الله منذ البداية الأزليّة. وعليه، فإن كلّ كلمة من كلمات القرآن يجب أن تكون أزليّة أيضًا، فلا تقبل الجدل أو الخلاف أو إعادة القراءة أو إعادة التفسير في سياق اجتماعي-تاريخي محدّد. وكما هو متوقع، فقد نتج عن هذا المنهج في التفكير اتجاه قوي ينحو منحى التفسير الحرفي ويترجم كلمات القرآن كلمةً كلمة ويتقبل الآيات المبهمة كما هي، أو بحسب تعبير أتباع هذا الاتجاه: "بلا كيف".

ومن الجانب الآخر، إن اعتناق فكرة "القرآن المخلوق" تجعل من المتاح إعادة قراءة القرآن وإعادة تفسيره ضمن سياق معيّن؛ ولقد كان هذا المنهج في التفكير أكثر انفتاحا أمام التعدّدية وتنوّع المعاني والتفسيرات المختلفة للنصّ الأصلي نفسه.

ولقد كان الإمام أبو حنيفة وأتباعه (أهل الرأي) يعتقدون بأن القرآن مخلوق، بينما كان الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه (أهل الحديث) يعارضون هذه الفكرة بقوّة، ويعتقدون بأن القرآن غير مخلوق، ولهذا فهو ليس مفتوحًا أمام التأويل.

ومن السهل هنا، أيضًا، أن نلاحظ الصلة بين هذه الجدليّة وبين الجدليّات الأخرى القائمة حول التغيير مقابل الإبقاء على الوضع الراهن، والليبراليّة مقابل المحافظيّة، والوحدويّة مقابل التعدّدية، والانفتاح الفكري مقابل الانغلاق الفكري.

الأساس الاجتماعي الثقافي للمواجهة.. العرب مقابل العجم

من المهم أن نشير هنا إلى أن الأغلبيّة الغالبة من رواد مدرسة التراث (أهل الحديث) كانوا يتّسمون بما يلي: النسب العربي، الانحدار من عائلة أرستقراطيّة، الانخراط أكثر في شؤون الريف والزراعة، حصولهم على دعم البادية غالبًا، تركيزهم على الزراعة بشكل أكبر من تركيزهم على النشاطات الاقتصاديّة الأخرى. ومن الجهة الأخرى، فإن أغلبيّة روّاد مدرسة العقلانيّة أو الابتكار (أهل الرأي) يتّسمون بالسمات الاجتماعيّة والثقافيّة التالية: ليسوا من العرب ("موالي"، مهاجرون، أسرى، عبيد، فرس، أو من

سكان آسيا الوسطى)، يعيشون في مناطق حضريّة أكثر تطوّرًا، ويمارسون نشاطات غير زراعيّة وغير ريفيّة كالتجارة والحرف الحضريّة. وعلى سبيل المثال: فإن أشهر أعلام مدرسة (المعتزلة) العقلانية، واصل بن عطاء (ت748م)، كان ابن أحد العبيد غير العرب. كذلك، فإن أشهر أعلام مدرسة (أهل الرأي)، الإمام أبو حنيفة (ت767م)، وُلِد وترعرع في مدينة الكوفة العراقية، وكان جدّه عبدًا من سبي فتوح فارس، وأُعتِق في ما بعد، أما أصله فيعود إلى مدينة كابل الأفغانية.[47]

ويحاجج الفيلسوف الإسلامي العظيم ابن خلدون في (مقدّمته) بأن الموقع الجغرافي والظروف المناخية وتوفّر مقوّمات المعيشة تلعب دورًا قويًّا في تحديد نمط حياة المرء وطريقة تفكيره. ومن الواضح أن هذه الظروف غير متماثلة بين الريف والمدينة؛ فالريف يتّسم بالظروف الطبيعيّة القاسية والمعيشة البدويّة أو الزراعيّة، والحياة فيه بسيطة نسبيًّا، وظروف العيش أكثر بساطة، وقد تنعدم الخدمات العمومية أو تكاد، ويقلّ تنوّع إمكانيّات جني لقمة العيش؛ أما المدينة فتتميّز بالحياة المعقّدة المستقرّة وكثرة التفاصيل والإمكانيّات المتعلقة بالنشاطات التجاريّة والصناعيّة والحرفيّة وتوفير الخدمات والفرص المختلفة لجني المال وتوفير متطلبات المعيشة. ويبدو أن كلام ابن خلدون ينطبق على ما قمنا به من نسبة أتباع كلّ منهج فكري إلى ظروفه البيئيّة والثقافية.

في نهاية المطاف انتصرت مدرسة أهل الحديث وانهزمت مدرسة العقل؛ وهنالك أسباب متنوّعة اقترحها البعض لتفسير أفول المدرسة العقلانيّة وانتصار مدرسة التراث، فهنالك من يرى أن المدرسة العقلانيّة كانت بضاعة أجنبيَّة مستورَدة قدمت من اليونان القديمة وأنها "لم تكن تتوافق مع الرؤية القرآنية";[48] وهنالك من يرى أن بعض الفقهاء المؤثّرين، من أمثال الإمام الغزالي (ت1111م)، يتحمّل مسؤوليّة هذا الأفول. أمّا نحن فنرى صواب رأي أكيول الذي يقول: "لم تكن الرؤية القرآنية هي التي ألقت بظلّها على المدرسة العقلانيّة، بل التراث الذي تلا القرآن؛ فلقد لعبت السلطات السياسيّة (الخلفاء الأمويّون والعبّاسيّون) دورًا رئيسيًّا في مجريات هذه المواجهة من خلال دعم أتباع مدرسة التراث في معظم الأحيان".[49]

الخلاصة: العواقب المدمّرة للنزاع بين العقل والتراث

عندما انتهى النزاع بين مدرسة العقل ومدرسة التراث بانتصار الأخيرة أدى ذلك إلى عواقب مدمّرة، وقد انعكس أهم هذه العواقب السلبيّة من خلال الموقف المتشكّك والمتردّد، بل العدائي، للمجتمعات الإسلاميّة ضد قيم ليبراليّة كالحرّيّة والتعدّديّة والمجتمع المدني والديمقراطيّة والسوق الحر والابتكار؛ لكن يجب أن نشدّد

---

47 المبتكرون في الإسلام... : إيلياتشيك؛ ص179، 198.
48 تاريخ كامبريج المصوّر للعالم الإسلامي: روبنسون؛ ص92.
49 إسلام بلا تطرّف...: أكيول؛ ص117-118.

هنا على أنّ هذا الموقف العدواني أو التشكيكي تجاه هذه القيم ليس من صميم الإسلام، وإنّما هو ناتج عن الذهنيّة أو المنظور المستخدّم لقراءة وفهم وتفسير المصادر الرئيسيّة للإسلام، وخصوصًا: القرآن والسنّة. وفي الحقيقة، لقد حوى الإسلام منذ عصوره الأولى منهجًا فكريًّا بديلًا يناصر الحرّيّة والتعدّديّة والسوق الحر.

لقد انتصرت مدرسة التراث في هذا الخلاف، وتمّ تبنّي حججها أو دعمها من قبل السلطات الحاكمة في ذلك الحين، وفقدت الفلسفة والعقل وفكرة التعدّديّة مكانتها في المجتمع، وأصبحت الأحاديث الضعيفة مرشدًا للحياة السياسيّة عوضًا عن الرأي العقلاني والمنطق والقياس، وتبنّت غالبيّة (الأمّة الإسلاميّة) وجهة النظر الجبريّة التي تعتقد بأن كل شيء يحدث وفقًا لقدَر مكتوب مسبقًا، حتّى أنّ أتباع المدرسة الحنفيّة العقلانيّة أصبحوا يتّبعون مدرسة التراث بوعي منهم أو دون وعي، وهذا يشرح، إلى مدى كبير، سبب الموقف المتردّد للعالم الإسلامي إزاء القيم الليبراليّة أو تشكيكه بها.

ولا ريب في أنّه لا يمكن لأحد أن يعكس حركة عجلة التاريخ، لكن يمكننا أن نفعل شيئًا، كما هو حال أيّ مثقّف يشعر بالمسؤوليّة، من أجل صياغة المستقبل على نحو يخلق عالمًا إسلاميًّا أكثر انفتاحًا وحرّيّة وإنتاجيّةً وازدهارًا.

إن ما علينا أن نفعله، كمثقفين مسلمين، هو أن نرجع إلى تاريخ الفكر الإسلامي، فنعيد قراءة وتحليل ما دار من جدل ونقاش بشأن حرّيّة الإرادة والقدّر وخلق القرآن (وبالتالي: إمكانيّة تأويله)، وحرّيّة الفكر، والتعدّديّة، والسوق الحر؛[50] وأن يترجم ما يتوصل إليه بلغة العصر الراهن. ومن حسن الحظّ أن هذا الأمر يجري حاليًّا، إذ بدأ المثقّفون المسلمون يحاججون بأن المواقف المعادية للرأسماليّة لا تتوافق مع التجربة التاريخيّة الإسلاميّة والموقف اللاهوتي الإسلامي من النشاط الاقتصادي والسعي إلى الربح. فالحقيقة تشير إلى أنّ الإسلام بشّر به رجل أعمال هو النبي محمّد الذي عمل معظم حياته تاجرًا ناجحًا، وأنّ الإسلام أعلى من شأن الأنشطة التجاريّة منذ بدايته، ممّا يتناغم تمامًا مع المنظومة الرأسماليّة المعزّزة بقيم أخلاقية تمدّ يد العون للفقراء والمحتاجين.[51]

وإن إعادة الحياة للمدرسة الابتكاريّة العقلانيّة المناصرة للحرّيّة، وتغلغلها في المستويين الفكري والفلسفي، سيساعد على تمهيد الطريق نحو مجتمع يتمتّع بالانفتاح والمدنيّة والحرّيّة في العالم الإسلامي؛ ممّا يساعد بدوره على إطلاق تحوّل اجتماعي وسياسي في المجتمعات الإسلامية.

---

50 يمكن للقارئ أن يطّلع على المزيد من النقاش بشأن الإسلام واقتصاد السوق الحر في: الإسلام واقتصاد السوق: صداقة أم عداوة؟ (ورقة بحثيّة): آجار، آكين.

51 الرأسماليّة الأخلاقيّة: تشيزاكجا، أكيول؛ ص14.

لائحة المراجع

Paper presented to the 2nd Acar, M. and Akin, B. (2013) Islam and market economy: friend or foe?
Pakistan, 1-2 March 2013. International INFoL Conference, Islamabad,
Philosophy (ed. M. M. Sharif), Volume Ahsan, A. S. (2014) Fall of the Abbasid Caliphate. In *A History of Muslim*
com/hmp/XL- Pakistan Philosophical Congress. http://www.muslimphilosophy. 2, Book Four, pp. 789-95.
Otto Harrassowitz.) Fourty.pdf. (Originally published in 1963, Wiesbaden:
role of Armenians in the religious politics of Akkuş, M. (2012) Ermenilerin İlhanlı Dini Siyasetindeki Rolleri [The
Araştırmaları Dergisi 31: 205-21. Ilkhanids]. *Türkiyat*
W. W. Norton. (Translation from the Akyol, M. (2011) *Islam without Extremes: A Muslim Case for Liberty*.
Translated by Ömer Baldık. Istanbul: Doğan Kitap, 2013.) Turkish: *Özgürlüğün İslami Yolu,*
Ammara, M. (1998) *t ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu* [Mu'tazilite and the problem of human freedom]
(translated by V. Ince). Istanbul: Ekin Yayınları.
Cabiri, M. A. (1997a) *Arap-İslam Aklının Oluşumu* [*The Formation of the Arab-Islamic Mind*] (translated by İ. Akbaba). İstanbul: Kitabevi Pub.
Cabiri, M. A. (1997b) *İslam'da Siyasal Akıl* [*Political Mind in Islam*] (translated by V. Akyüz). İstanbul: Kitabevi Publications.
Cizakca, M. and Akyol, M. (2012) *Ahlaki Kapitalizm* [*Moral Capitalism*]. Istanbul: Ufuk Publications.
Düzgün, S. A. (ed.) (2011) *Mâturîdî'nin Düşünce Dünyası* [*The Realm of Thought of Maturidi*]. Ankara: Ministry of Culture and Tourism.
Eliacik, R. İ. (2001) *İslâm'ın Yenilikçileri: İslâm Düşünce Tarihinde Yenilik Arayışları* [*Islam's Innovationists: Pursuit of Innovation in the History of Islamic Thought*], 3rd edn, Volume I. Istanbul: Medcezir Pub.
Global Competitiveness Index: http://www3.weforum.org/docs/GCR2013-14/GCR_Rankings_2013-14.pdf (accessed 22 July 2014).
Global Innovation Index: http://www.globalinnovationindex.org/content.aspx?page=data-analysis (accessed 22 July 2014).
Global Firepower Data: http://www.globalfirepower.com/ (accessed 14 August 2014).
Ibn Khaldun (2013) *Mukaddime* [*Muqaddimah*] (translated by S. Uludağ). Istanbul: Dergah.
Kaya, S. (2008) Büyük Selçuklular Döneminde Bağdat. *Akademik Bakış* 15: 1-16.
Kocyigit, T. (1988) *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar* [*Debates Between Scholars of Hadith and Kalam*], 3rd edn. Ankara: T. Diyanet Vakfı Yayınları.
McNeill, W. H. and Waldman, M. R. (eds) (1983) *The Islamic World*. University of Chicago Press.
Robinson, F. (ed.) (1996) *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*. Cambridge University Press.
Stockholm International Peace Research Institute: http://www.sipri.org/yearbook/2013/03 (accessed 22 July 2014).
Uludag, S. (2012) *İslam Düsüncesinin Yapısı* [*The Structure of Islamic Thought*], 7th edn. Istanbul: Dergah Publications.
UNDP (United Nations Development Program): https://data.undp.org/dataset/Table-3-Inequality-adjusted-Human-Development-Inde/9jnv-7hyp (accessed 22 July 2014).

الفصل الرابع

الرعاية الاجتماعية بعيدًا عن الدولة.. الرعاية الاجتماعية القائمة على المجتمع (الإحسان)

(مازلي مالك)

المقدمة

إن الرؤية الإسلاميّة الشاملة تنظر إلى الإنسان باعتباره إنّما خلق ليكون خليفة الله في الأرض ولينفّذ مهمّة كُلّف بها؛ وهذه الرؤية الشاملة تشكّل طموح المسلمين ورؤيتهم وتساعد على تحويل الناس إلى (أفراد فاعلين) يكرّسون أنفسهم لهذا الواجب من أجل الوصول إلى مرحلة الفلاح (النجاح الكامل في الدّنيا والآخرة)، وهذا ما تشير إليه آيات القرآن الكريم: ([2: 189]؛ [3: 130]؛ [3: 200]؛ [5: 35]؛ [5: 100]؛ [24: 31]؛ [28: 67]؛ [24: 51]).

وهذا المفهوم لا يؤدي إلى إنشاء مجتمع يوتوبي خيالي يقوم بشكل كامل على أساس نظري لا يتصل بالواقع؛ فإذا أراد أفراد المجتمع أن ينجزوا أهدافهم فإنّ عليهم العمل بفعّالية على الدفع باتجاه تحقّق مجتمع "الرعاية الاجتماعيّة" وخلق (الرأسمال الاجتماعي)، أو: الرأسمال (الإحساني). ولا شكّ في أنّ هذه الأمور تحظى حاليًّا بقبول الكثير من غير المسلمين كجانب فعّال من عملية الترويج للتنمية الاقتصاديّة، والمساواة، والمشاركة، والديمقراطية. وهنالك أدلّة متزايدة تشير إلى أن التماسك الاجتماعي عنصر حاسم في تحقيق الازدهار الاقتصادي للمجتمعات واستداميّة التنمية.[52]

إن الأهداف المادّيّة ليست الغرض الرئيسي للصراع الذي يستحثّه الإسلام في طريق التنمية، وإنّما يبرز إنجاز الغنى المادي كنتيجة لممارسة الأفراد لمعتقدهم "الباطني" بتحقيق الفلاح من خلال ثقافة (الإحسان).[53] وهؤلاء الأفراد لا يعيشون حياة منعزلة لا يسعون فيها سوى إلى أهدافهم الخاصّة بهم، وإنّما يعملون بشكل جماعي وبروح تضامنيّة ويتشاركون قيمهم العليا مع الآخرين. إنّ الصراع الذي يخوضه الفرد الفاعل في السعي لتحقيق رخائه ورخاء مجتمعه لا يتمظهر بالمظهر الشعائري الروحي للفرد وحسب، وإنّما يجسّد المعنى الحقيقي لـ(الجهاد في سبيل الله)، فالجهاد بمعناه الأوسع يتضمّن الصراع في سبيل تنمية الفرد، والعدل، والإنسانيّة، والرخاء.[54]

الأفراد الفاعلون والرأسمال الإحساني

على الرغم مما سبق فإن الأفراد لا يمكنهم العمل في فراغ ضمن نطاق (دولة الحد الأدنى)؛ فإذا أردنا للأمة الإسلاميّة أن تحقّق مرتبة الإحسان فإن هذا الأمر يتطلّب تأسيس مجتمع خيري يضمّ أفرادًا فاعلين. وهذا المجتمع الخيري تقوده روح التضامن

---

52 ما هو الرأسمال الاجتماعي؟: البنك الدولي (1999).

53 الإحسان يعني التميّز الشامل، أو بلوغ نهاية المجد، أو الانتهاء من إنجاز الأمر بطريقة جميلة. وهو يحمل في طيّاته معاني: عمل الخير والإتقان والرحمة (لسان العرب: ابن منظور؛ ج13 ص117. قاموس اللغة العربيّة المكتوبة الحديثة: فير؛ ص209)، بما في ذلك: إنفاق الثروة لمساعدة البشر (الآيتان [2: 195]؛ [3: 134])، والبرّ بالوالدين (الآية [46: 15])، والسخاء (الآية [2: 236])، وإعطاء الزكاة (الآيتان [31: 3]؛ [11: 114-115]). راجع: الرأسمال الاجتماعي الإحساني.. استكشاف مفاهيمي للرأسمال الاجتماعي المستلهم من الإيمان (مقالة): مالك.

54 الجهاد والشهادة (فصل في كتاب): طالقاني؛ ص54-56.

الشامل بين أفراده للوصول إلى الحد الأقصى من إمكانيّات أعضائه في سعيهم نحو الاستقلاليّة والازدهار وتحقيق الفلاح.

والأفراد يمكنهم أن يعملوا بشكل مناسب وأن يزدهروا ضمن مجتمع خيري يضم أسرًا ومجموعات من الأفراد تتشارك، بشكل متبادل أو جماعي، شغفها بتحقيق الأهداف المشتركة. وعلى النحو ذاته، فإن المجتمع الخيري يتحقّق كنتيجة للعمل المنسّق المترابط للأفراد الفاعلين. والقرآن الكريم يذكر أنّ مهمّة الفرد الفاعل هي إكمال مهمّة النبي محمد كرحمة للكون بأكمله، وهذا ما تشير إليه هذه الآية من سورة الأنبياء: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ} [21: 107].

إن المجتمع الخيريّ سيؤدّي إلى نشوء (المجتمع الفاضل) الذي سيبيّن الطريقة التي تستلهم الإسلام في تحقيق التنمية والقضاء على الفقر ضمن دائرة أوسع من الأفراد الفاعلين اقتصاديًّا. والقسم القادم من هذه الدراسة سيبحث بمزيد من التفاصيل في توضيح المنزلة الضروريّة للمجتمع الخيري، كعنصر من عناصر الإحسان، في بناء الصورة الكاملة لما يتناوله هذا الفصل من موضوع (الرعاية الاجتماعية الإحسانيّة).

المجتمع الخيري كبديل للدولة في تقديم الرعاية الاجتماعيّة

ذكرنا في ما سبق بأن الأفراد الفاعلين لا يعملون في فراغ، وإنّما يعملون ضمن مجتمع يمكّنهم من الوصول إلى الفعّالية الكاملة، فالمجتمع (الكبير) الذي يحقّق فيه الأفراد قدرًا أكبر من الاستقلاليّة السياسيّة والاقتصاديّة عن الدولة، ويستعيض عنها بالتكافل الداخلي، هو مجتمع يحقق شرطًا ضروريًّا لخلق مجتمع فاضل.

إنّ هذا النموذج لا ينكر أهمّيّة الفردانيّة، لكنّه يعترف بأن الأفراد يعتمد بعضهم على بعض ولا يكتفون بالسعي خلف مصالحهم الشخصيّة؛ فالأفراد يعين بعضهم بعضًا بشكل جماعي من خلال سعي كلٍّ منهم إلى فلاحه الشخصي، وبذلك يعين كلٌّ منهم الآخر في سعيه إلى فلاحه؛ وهذا الأمر يتطلّب أن تكون العلاقات الأفقيّة الممتدّة في جميع أرجاء المجتمع خاضعة لأحكام العدل والإحسان والرحمة، وعندها ليس هنالك وصف أفضل لمثل هذا المجتمع الذي يستلهم تعاليم الإسلام من (مجتمع الإحسان).

وعلى النحو نفسه، فإن هذا المجتمع الفاضل نفسه يأتي نتيجة للعمل المنسّق المترابط التواصلي للأفراد الفاعلين ضمن ثقافة الإحسان، والتي تطالب كلّ فرد بأن لا يقف عند حدّ تحقيق رخائه الشخصي من خلال إحراز الفلاح الخاص به، وذلك بتهيئة

البيئة المناسبة التي تساعد الآخر على إحراز فلاحه هو أيضًا. إن هذه الطبيعة الجماعيّة التكافليّة التبادليّة للأفراد الفاعلين هي جوهر المفهوم الواقعي لمبدأ التوحيد.[55]

إن مبدأ التوحيد يقود إلى تحقّق مفهوم (الأمانة) من خلال الحفاظ على حقوق الفرد والتمكّن في الوقت نفسه من تمكين الأفراد من أداء واجباتهم بشكل يتّصف بالعدل والإحسان. فلقد ورد في القرآن الكريم: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [4: 58] وهكذا فإنّ مبدأي العدل والإحسان يشترطان على المرء أن يحيا حياته ويسعى فيها، لا خلف مصلحته الشخصيّة وحسب، وإنّما أن يتصرّف كعامل رحمة للبشريّة بإلهام من روح (الأخوّة).

ويمكننا أن نفهم هذا الأمر بوضوح في ضوء آيات القرآن الكريم والأحاديث النبويّة التي تبيّن القيم أو المزايا الخاصة بما ينبغي على المسلم تولّيه من واجبات مشاركة الآخرين ورعايتهم. وعلى سبيل المثال تنصّ إحدى آيات سورة المائدة على: {وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ} [5: 2]، وتخبرنا سورة الحشر بأن الله يعلي من شأن الأنصار بسبب روح الغيريّة التي أبدوها من خلال تضحياتهم في سبيل تأمين معيشة المهاجرين. فمن الأمثلة المهمّة الدالّة على الدور المحوري للوحدة في التراث الإسلامي إعلان المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون} [59: 9].

فعندما أُجبِر المهاجرون على الهجرة إلى يثرب (أو ما عُرِف لاحقًا بالمدينة) بسبب تعرّضهم للاضطهاد في مكّة، جرت عمليّة توفيق فوريّة بينهم وبين أهل يثرب على أساس مفهوم للأخوّة كان فريدًا في ذلك الحين؛ إذ قضى هذا التصرّف الشهم غير المسبوق بأن يوافق مسلمو المدينة (أو من عُرِفوا لاحقًا بالأنصار) على أن يتشاطروا ثرواتهم وملكيّاتهم مع المهاجرين، فأعطى الأنصار أجزاءً من بيوتهم لتستخدمها أسَر المهاجرين، وسمحوا لهم بالزراعة في أراضيهم في ظل منظومة لتشاطر المحاصيل.

إن مجتمع الإحسان الذي يحقّق الترابط بين الأفراد ويصل بهم إلى حالة من التماسك الاجتماعي، لهو مجتمع يقود إلى تحقيق "الرأسمال الاجتماعي" من خلال تقوية كل عضو من أعضاء المجتمع.[56] والرأسمال الاجتماعي في سياق مجتمع الإحسان من شأنه أن يعزّز رخاء المجتمع، وعلى مستوى المجتمع فإنه سيؤدّي إلى تحقيق الحد الأقصى من الرخاء الاقتصادي للأفراد جنبًا إلى جنب مع تعزيز الرخاء الاجتماعي.

---

[55] رسم المخطّط الهيكلي للحوكمة الإسلاميّة وصياغة التعبير عنها.. محاولة خطابيّة في الإبستيمولوجيا الإسلاميّة (رسالة دكتوراه): مالك؛ ص269.

[56] المصدر السابق؛ ص269.

هذه العمليّة يجب أن تُبنى على أساس (مؤسّسة الأسرة)؛ إذ تشدّد التعاليم الأخلاقيّة الإسلاميّة على قيمة الأسرة، ومن الصعب إنشاء مجتمع الإحسان من دون مؤسّسة الأسرة التي تمكّن الأفراد من العمل وتتيح للقيم الإسلاميّة أن تعمّ؛ فالأسُر المسلمة التي تحمل قيمًا إسلاميّة ستضمن ، كمؤسّسات، قيام شبكات اجتماعيّة بين أفراد المجتمع تعمل على تأسيس الرأسمال الاجتماعي الإحساني. وإن الدور الفعّال للأسَر والشبكات الاجتماعيّة تحت مظلّة الثقافة والفضيلة والقيم الدينيّة هو من الأمور التي أشار إليها الكثير من الباحثين الذين تناولوا موضوع التنمية والرأسمال الاجتماعي باعتبارها عاملًا آخر لتعزيز التنمية الشاملة الكلّية.[57]

إنّ التضامن الشامل ضمن مجتمع الإحسان هذا يتوسّع إلى ما وراء مسائل الاقتصاد السياسي والخطاب القائم على مبادئ الملكيّة والحقوق. ومجتمع الإحسان يفترض مسبقًا وجوب توافر عناصر جوهريّة هي: الأسرة، النشاط الاجتماعي، التعليم، المثل العليا القوية، الشعائر الروحية، وممارسة القيم الأخلاقيّة والمسؤوليّة الشخصيّة. وبفضل هذه العمليّة تبقى الفضائل والقيم حيّةً من خلال حياة الأفراد والأسَر. ويجب أن نشير هنا إلى أن أمثال هذه التعبيرات عن التضامن لا تعني ضمنًا، وبأيّ شكل من الأشكال، تبنّي مقاربة اشتراكيّة، إذ يجب علينا، وعلى العكس من هذه المقاربة، أن نركّز على تنمية حياة الأفراد من خلال تعزيز الآليّات الميكروية الصائبة للمجتمع، وهذا يناسب النموذج التنموي الجديد أيضًا، فهذا النموذج ينقل تركيزه من التنمية الماكرواقتصاديّة إلى تلك الآليات الميكرويّة.

ولا يمكن تحقيق الرأسمال الإحساني الاجتماعي إلا ضمن إطار دولة تنتهج فعليًّا نمط (دولة الحد الأدنى) بحيث يكون هنالك مجال أكبر للتفعيل الكامل لحركيّة المجتمع من خلال المؤسّسات الدولتيّة وغير الدولتيّة؛ فالرأسمال الاجتماعي يتطلّب توفير فرص يستطيع الناس من خلالها أن يحقّقوا الازدهار دون أن تعيقهم الدولة أو تتدخّل في شؤونهم. وإذا كانت الدولة ترغب بتشجيع مجتمع الإحسان على الازدهار فيجب عليها أن تسمح بظهور المؤسّسات غير الدولتيّة التي يستطيع الأفراد والمجتمع من خلالها أن ينخرطوا بفعّاليّة في عملية تعزيز تنمية الرأسمال الاجتماعي. وإن علاقة الاعتماد المتبادل الضروريّة بين الدولة والمجتمع (مُمثَّلةً بأفراد ومجموعات يتطوّرون تلقائيًّا) تتجسّد من خلال مؤسّسات المجتمع المدني الفعّالة. وبالمقابل، سيكون المساهمون في المجتمع المدني، ضمن هذا الإطار، قادرين على تحمّل مسؤوليات التنمية الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بما فيها: توفير الخدمات الضروريّة في مجال التعليم والصحة العامّة.

---

57 الديمقراطيّة والتنوّع والرأسمال الاجتماعي (مقالة): تشانغ.
الديمقراطيّة والرأسمال الاجتماعي (مقالة): نيوتن.
في سبيل دولة ذكيّة: كليكسبيرغ.

إن فكرة المجتمع المدني في الإسلام تنبثق من أساس داخلي هو الفرد الفاعل؛ حيث يشدّد كين على أنّ ظهور المجتمع المدني يمكن اقتفاء أثره في التاريخ الإسلامي من خلال ازدهار المؤسّسات الاجتماعيّة للمجتمعات الإسلاميّة في الماضي.[58] فالمجتمع المدني الذي ظهر حينها كان يتحفّز في المقام الأوّل بالعوامل الاقتصاديّة التي تعلي من شأن الملكية وتقدّم خدمات الرعاية الاجتماعيّة، وكان (الوقف) مؤسسة للمجتمع المدني نمت على يد المجتمعات الإسلاميّة المبكّرة، ومكّنت الناس من المقاومة القويّة في وجه كلّ المحاولات التي بذلتها الدولة للاستيلاء على ثروة الأفراد.

ولا يمكن القول بأن المصلحة الشخصيّة، أو مجرّد حماية حقوق الأفراد من الدولة، هي محرّك المجتمع المدني، فالمجتمع المدني جاء في الأصل كجزء من عمليّة تعبير الأفراد عن عقيدتهم التي تؤمن بتحقيق (الفلاح) من خلال ثقافة الإحسان.[59] وباختصار: إن المجتمع المدني، وفقًا للنموذج (التوحيدي)، يعكس درجة تديّن الأفراد من خلال المحافظة على علاقتهم العموديّة مع الله، وعلاقتهم الأفقيّة مع نظرائهم من الناس، بالإضافة إلى علاقتهم مع البيئة المحيطة.

الرعاية الاجتماعية من خلال الوقف

لقد قامت المجتمعات الإسلاميّة منذ أوّل أيّامها بتطوير مؤسّسات متنوّعة لتلبية الاحتياجات الرئيسيّة لكل أفراد المجتمع.[60] ومن بين هذه المؤسّسات: الزكاة والوقف. ويمثّل الوقف أهمّ مؤسّسة تجسّد روحيّة الإسلام عبر الموازنة بين الملكيّة الخاصّة والالتزامات الاجتماعيّة، إذ كانت الفكرة الرئيسيّة للوقف تتلخّص في تجسيد المُثُل العليا للعمل الخيري والإحسان على أرض الواقع. ولا يختلف الوقف عن العهدة (Trust) في إنكلترا، فالمالك الأصلي (يوقف) عقارًا أو مالًا ليُستخدَم في تنفيذ أهداف خيريّة. ولقد وُجِد الوقف في وقت مبكّر من عمر الإسلام، وكانت النيّة من إنشائه أن يستمرّ إلى الأبد، لكنّه في الواقع قابل للإنهاء في ظروف محدّدة، فعندما يُنشَأ الوقف ينصّ الواقف على غاية الوقف والمستفيدين منه (مثلًا: فقراءالعائلة، أو المهاجرون، أو المجتمع بأكمله)، ويمكن لدائرة المستفيدين أن تشمل حتّى غير المسلمين إلّا إذا كانوا في حالة حرب مع المسلمين.

ومنذ بداية هذه الممارَسة كانت فكرة الوقف متوسّعة في شموليّتها، فتجاوزت الغايات الدينيّة إلى الغايات الاجتماعيّة؛ فلقد كان النبي محمّد يشجّع أصحابه على استخدام الوقف للأغراض الدينيّة والدنيويّة معًا، فكانت الأوقاف التي أنشأها أوائل المسلمين، بإشراف النبي محمّد شخصيًّا ووفقًا لتوجيهاته، تقدّم الأموال اللازمة لبناء المساجد لأغراض العبادة والنشاطات الاجتماعيّة، وحفر الآبار وتوفيرها للمجتمع

---

58 حياة الديمقراطيّة وموتها: كين؛ ص133-136.
59 الرأسمال الاجتماعي الإحساني...: مالك.
60 خطط التوزيع الإسلاميّة (فصل في كتاب): زرقا.

الإسلامي الأوّل في المدينة، وتوفير الخيول اللازمة للقتال، وشراء الأراضي الزراعيّة لإطعام الفقراء. وتطوّر الوقف حتى أصبح القلب النابض للمجتمع الإسلامي، واستطاع أن يستمرّ بشكليه الديني والدنيوي.[61]

ولقد شكّل الوقف أرضيّة راسخة مكّنت أثرياء المجتمع من تشارك ثرواتهم مع البائسين كجزء من مساهمتهم في المجتمع، دون أيّ شكل من أشكال التدخّل أو الإجبار الدولتي. ويلمّح كين[62] إلى أن الوقف كان من الوسائل المبكّرة التي مثّلت المجتمع المدني منذ فجر التاريخ الإسلامي؛ إذ ساهم الوقف، جنبًا إلى جنب مع الزكاة، في الرخاء الاقتصادي للمجتمعات الإسلاميّة طوال قرون من خلال إنشاء مساحة تتطوّر فيها منظومة للرعاية الاجتماعيّة يشرف عليها المجتمع.[63] فلقد أتاح الوقف للأفراد والمجتمع الاستقلاليّة عن الدولة، فأسهمت منظومة الوقف في ازدهار المساجد ودور الأيتام وخانات المسافرين والمدارس والزوايا الصوفيّة والآبار والمؤسسات التي تقدّم خدمات الرعاية الاجتماعية الأخرى كالإطعام وسداد الديون.[64]

تأميم المجتمع: هل يمكن إعادة الحياة لمؤسسة الوقف؟

بعد مرحلة الازدهار السابقة، أُصيب القطاع المستقلّ للرعاية الاجتماعية بالتدهور، وتحوّلت منظومة الوقف إلى مؤسّسة رسميّة خضعت للجهاز الدولتي المركزي وانفصلت عن الأوقاف الخاصّة (الوقف الأهلي أو وقف العائلة).[65] فمنذ فجر الإسلام تولّى المجتمع، بقيادة (العلماء)،[66] مهمّة الإشراف على الوقف، فأدّت الأوقاف دورًا مهمًّا في المجتمعات الإسلاميّة على امتداد التاريخ الإسلامي، وباختلاف الشعوب الإسلاميّة، في تأسيس وإدامة مؤسّسات تعليميّة من أمثال الجامعات المرموقة التي ضمّها جامع القرويّين في تونس وجامع الأزهر في القاهرة وغيرهما من الجامعات في الأندلس، وذلك قبل وقت طويل من تأسيس جامعتي أوكسفورد وكامبريج؛ كما عملت هذه الأوقاف على بناء المستشفيات والمراكز الطبّيّة في جميع أنحاء العالم الإسلامي، فظهرت (البيمارستانات) التي ساهمت في تقدّم العلوم الطبّيّة وحقّق فيها العلماء

---

[61] أولى مؤسّسات الوقف (مقالة): غيل.
[62] حياة الديمقراطيّة وموتها (مصدر سابق)؛ ص136-138.
[63] الدولة والمجتمع المدني في ظل الإسلام (مقالة): لويس؛ ص38-41.
دراسات الوقف في القرن العشرين.. الوضع الراهن (مقالة): هوكستر.
منظومة الوقف كآليّة لإعادة التوزيع في الإمبراطوريّة العثمانيّة: باسكان.
[64] الوقف كدعامة للمنظومة الاجتماعيّة (مقالة): باير.
العمل الخيري الإسلامي والأمن الاجتماعي.. الآفاق والإمكانيّات والمخاطر: حسن.
[65] الدولة والمجتمع المدني في ظل الإسلام (مصدر سابق).
[66] المقصود: علماء الدين أو الفقهاء، وهؤلاء يتمتّعون بموقع خاص في قلوب المسلمين وضمن شرائح المجتمع، والقرآن الكريم يعظّم منزلتهم باعتبارهم الأشخاص المسؤولين عن المعارف المتعلّقة بالوحي الإلهي، وباعتبارهم حماة الدين الذين يحافظون على القرآن الكريم والحديث النبوي. ولقد ظهر العلماء كمؤسّسة منفصلة عن الدولة، لكنّهم كانوا في الوقت نفسه جزءًا أساسيًّا من أجزاء المجتمع المدني، فهم حماة الدين بالنيابة عن المجتمع دون تدخّل الخليفة أو الدولة. الإسلام وحقوق الإنسان: عمارة؛ ص84-92.

المسلمون اكتشافاتهم.[67] ويمكننا أن نخلص إلى نتيجة مفادها أن العمل المكثّف والواسع النطاق للوقف على امتداد التاريخ الإسلامي قد مكّن الأفراد والمجتمع، ممّا أتاح الوصول إلى الحدّ الأدنى من دور الدولة في التعليم والرعاية الاجتماعية، بل حتى في مجال الرعاية الصحيّة.

وممّا يؤسف له أن الأوقاف تحوّلت بعد الحقبة الاستعماريّة إلى مؤسسات تابعة للدولة، فتوقّف دورها المحرّك للمجتمع، وتقلّص الدور الرسمي للوقف حتى أصبحت كلمة (الوقف) ملازمة للمسائل الدينية (المساجد، والمقابر، ودور الأيتام، والمدارس الدينيّة، ورعاية الشؤون الدينيّة، ...إلخ)، وبقي للوقف شيء من الاهتمام بشؤون الرعاية الاجتماعيّة والعمل الخيري في عدد قليل من البلدان الإسلاميّة.[68] وعلى نحو مشابه، تعرّضت الأوقاف غير الرسميّة، كوقف العائلة، إلى تأثير الدولة أيضًا. لكن ظهور الحركات والمنظّمات الإسلامية والمجموعات التقدّمية الإسلامية الأخرى، كحركة (الدعوة) وغيرها، على هيئة مؤسّسات منظّمات غير حكومية وأشباهها، أدّى إلى بثّ الحياة من جديد في مؤسّسة الوقف كجمعيّة خيريّة وحركة لتقديم الرعاية الاجتماعيّة على أساس المواطنيّة.[69]

إن العمل الذي أنجزته الأوقاف في زمن سابق يجعلها مؤسّسة مهمّة ضمن النموذج المثالي لمنظومة الرعاية الاجتماعية المستقلة اللادولتيّة؛ فبما لها من دور بنّاء في إمداد المجتمع المدني بما يحتاج، استطاعت الأوقاف أن تغذّي حس التمكّن لدى الأفراد، ممّا أدى إلى تطوير بيئة (الإحسان) في المجتمع، وبالتالي: المساعدة مرّةً أخرى في فصل المجتمع عن الدولة.

ولقد اقترح تشيزاكجا نموذجًا يمكن من خلاله استخدام مفهوم (الوقف النقدي) في الوقت الراهن لخدمة أهداف اجتماعيّة، وذلك بالاستفادة من تجارب المسلمين الذين انخرطوا في نشاطات مالية ميكرويّة أثناء الحقبة العثمانيّة. ففي ظل هذه النشاطات، قام الرياديّون المترسّخون بتقديم العون للرياديّين الجدد من خلال تزويدهم بالرأسمال المستمدّ من الصناديق الوقفيّة التي يمدّها الرياديّون المترسّخون بأموالهم. فمن دون أيّ عون من الدولة، استطاعت هذه المقاربة أن تكون فعّالة في نشر ثقافة الاستثمار والعمل الريادي في أرجاء المجتمع التركي العثماني؛ كما ساعدت

---

[67] الوقف كدعامة للمنظومة الاجتماعيّة (مصدر سابق).
[68] الدولة والمجتمع المدني في ظل الإسلام (مصدر سابق).
الوقف كدعامة للمنظومة الاجتماعيّة (مصدر سابق).
[69] راجع مثلًا:
منظّمات الرعاية الاجتماعيّة الإسلاميّة في القاهرة.. الأسلمة من الأسفل (مقالة): كلارك.
الدولة والدين في المجتمعات الإسلاميّة: لابيدوس.

على تحسين سويّة العمل الريادي ضمن المجتمع، وقلّصت دور الدولة، وقوّت في الوقت نفسه عنصر (الإحسان) في المجتمع، ممّا أدى إلى انتعاش ثقافة الإحسان.[70]

دولة الحد الأدنى الفعّالة

يطرح الأشقر وويلسون مقترحًا لمنظومة اقتصاديّة إسلاميّة كفوءة، ويشدّدان في هذا المقترح على أن الدولة الإسلاميّة القويّة سياسيًّا هي من الشروط الضروريّة لتأسيس اقتصاد إسلامي يقف بثبات على أساس من نظام أخلاقيّ قوي.[71] وعلى النحو نفسه، يتّفق تشابرا مع القول بأنّ البنية السياسيّة هي أحد أهمّ العوامل المسؤولة عن فشل الدول الإسلاميّة في تطبيق استراتيجيّة إسلاميّة للتنمية والعدل.[72] ويجب أن نذكر هنا أن زمان وأوستاي يحذّران من أن المعنيّ بالسياسة أو المؤسّسة السياسيّة ليس في كل الأحوال مرادفًا للدولة أو المؤسّسة التي تقودها حكومة، إذ يؤكدان على دور المجتمع المدني كعامل مهم آخر في البنية السياسيّة، بل إنّهما يحاججان بأن الدولة مفهوم غربي حديث يعود إلى حقبة ما بعد عصر الأنوار، ولذلك فهي ليست بنية تنظيميّة أصيلة تلائم المجتمع السياسي في العالم الإسلامي.[73]

وبالإضافة لما سبق، فإن مدرسة فيرجينيا في الاقتصاد السياسي تشدّد على طبيعة الدولة الحديثة، فتحاجج بأنّ الدولة يجب أن لا يُنظر إليها من منظور رومانسي كجهة لخدمة المجتمع وتحقيق الحدّ الأعلى من وظيفة الرعاية الاجتماعيّة التي صيغت هي أيضًا بطريقة رومانسيّة؛ وعلى أيّة حال، وحتى إذا كانت وظيفة الرعاية الاجتماعيّة هذه حقيقة واقعة، فليس هنالك سياسيّ "مستبدّ محسن" يمكنه تحقيق الحدّ الأعلى لهذه الوظيفة.[74]

يجب أن تكون الدولة (في حدها الأدنى) و(محدودة) إذا كنّا نريد للتمظهرات الأخرى للمجتمع أن يكون لها حصّتها في السلطة وعملية صناعة القرار. ويمكننا أن نجد مثالًا عن الدولة في فجر الإسلام من خلال حكم النبيّ محمد والخلفاء في المدينة، حيث كانت الدولة هي الطرف الذي يحمي الناس ويصون أمنهم وحريّتهم، فحافظت على القانون والنظام، ونظّمت الأسواق والسلع العموميّة دون التدخّل في العمليّة السوقيّة بواسطة التخطيط المركزي، كما كانت الدولة هي الضامن لتوفّر الظروف التي تجعل كلّ فرد يعمل وفقًا لمعتقداته. لكن الأسر والأنظمة التي حكمت العالم الإسلامي جعلت الدولة تتوسّع بشكل مفرط، فأصبح يُنتظَر منها تولّي مسؤولية

---

70 إعادة دراسة للوقف النقدي العثماني.. مدينة بورصا في المدّة (1555-1823) نموذجًا: تشيزاكجا.

71 الاقتصاد الإسلامي.. تاريخ وجيز: الأشقر، ويلسون؛ ص400.

72 الإسلام والتحدّي الاقتصادي: تشابرا؛ ص240.

73 التباعد بين الطموح والواقع في الاقتصادات الإسلاميّة.. مقاربة في الاقتصاد السياسي لجسر الفجوة (مقالة): زمان، أوستاي؛ ص92-93.

74 المصدر السابق؛ ص93.

تقـديم السـلع العموميّـة، وأن تكـون الوصـيّ علـى الـدين، وأن تحكـم حيـاة النـاس؛ وفـي مقابل ذلك كانت السلطة الحاكمة تطلب منهم أن يطيعوها.[75]

إن الحوكمة الإسلاميّة، في حالتها المثاليّة، لن تهيمن على المركز، وإنّما ستقوّي الأطـراف كـي تمكّـن الأفـراد مـن أداء نشـاطاتهم، ولـذلك فهـي تتمتّـع بـانخراط أكبـر فـي الميدان العـام. فبغضّ النظـر عـن محـدوديّتها، نجـدها تلعـب دورًا مهمًّـا كطـرف لتنظـيم وفرض الأحكام اللازمة لخلق نظام عادل ومجتمع متناغم من خلال تطبيق حكـم القـانون وآلياته التي تقتضي فصل السلطات. وفي المقابل، يستدعي هذا الوضـع وجـود سـلطة قضـائيّة مسـتقلّة، ومنظومــة مؤسّسـاتيّة للضـوابط والتوازنـات، ومنظّمــات فاعلــة لمراقبـة أداء الدولـة؛ وذلـك مـن أجـل كـبح جمـاح الدولـة والحيلولـة دون تصـرفها بشـكل اعتباطي أو يؤدي إلى الفساد.

إن هـذا هـو المنـوال الـذي يسـيّر الدولـة، ذات السـلطات المحـدودة، التـي تمكّـن الأفـراد والمجتمـع والمؤسّسـات الاجتماعيّـة مـن العمـل ومـن حكـم نفسـها بنفسـها بشـكل مسـتقلّ، حتّـى فـي مجـال تقـديم الرعايـة الاجتماعيّـة. فمجتمـع الإحسـان يجـب أن يعمـل علـى أسـاس العمـل الخيـري مـن خـلال آليّـة الوقـف التـي تقـوم علـى المُثُـل العليـا لحقوق الملكيّة والامتلاك الفردي؛ فالوقف يضمن الاستقلاليّة الاجتماعيّة والاقتصـاديّة للأفـراد والمجتمـع مـن خـلال صـيانة منظومـة مسـتدامة تسـاهم فـي مـا بعـد بتقويـة المجتمـع المـدني، وبالتـالي: تقلـيص العـبء الملقـى علـى كاهـل الدولـة.[76] وفـي نهايـة المطاف سيكون المجتمع المدني قـادرًا على الاضـطلاع بمسـؤوليّة التنميـة الاجتماعيّـة والاقتصاديّة، بما فيها من خدمات التعليم والصحة العامّة وما شابه.

الخلاصة

يجـب أن يتـوفّر نمـوذج جديـد للحكومـة إذا أردنـا المؤسّسـات المسـتقلّة للرعايـة الاجتماعيـة المسـتمدّة مـن التـاريخ الإسـلامي أن تعـود إلـى الحيـاة بشـكل جديـد. ويجـب تطـوير مؤسّسـات جديـدة للرعايـة الاجتماعيّـة غيـر الدولتيّـة، مشـابهة للنمـاذج التاريخيّـة، مع إدخال التعديلات الملائمة على الوضع الجديد على نحو يجعل النماذج المثاليّة فاعلـة على أرض الواقع في أيامنا هذه.

ولا بدّ مـن اسـتعادة الأوقـاف لمنزلتها كمؤسسـات اسـتئمان مسـتقلّة باعتبارها جزءًا من القطاع الثالث، وذلك في سياق حكومة تلعـب دورًا أصغر في الاقتصـاد. ويجـب أن يتمثّـل هـدف الأوقـاف فـي تمويـل الرعايـة الاجتماعيّـة وغيرهـا مـن نشـاطات المجتمـع

[75] راجع:
الدولة والحكومة في الإسلام إبّان العصر الوسيط.. مقدّمة لدراسة النظريّة السياسيّة الإسلاميّة.. الفقهاء (مقالة): لامبتـون ؛ ص308-309.
الدور الاقتصادي للدولة في الإسلام (محاضرة): كهف.
الإسلام والدولة العلمانيّة.. التفاوض حول مستقبل الشريعة: النعيم.
[76] خطط التوزيع الإسلاميّة (مصدر سابق).

المدني مع العمل في الحين ذاته على إلغاء اعتماد الأفراد على الدولة. إن هذا الدور الاستباقي للأوقاف سيقوّي القطاع الثالث في عمله على تحفيز منظومة الرعاية الاجتماعيّة، مما يؤدّي إلى تقوية نمو الرأسمال الاجتماعي الإحساني، فيتمكّن من خلق فرصة لظهور كلٍّ من: المواطنين الفاعلين، ومجتمع الإحسان. ولكي يتمكّن الوقف من إنجاز هذه المهمّة، يجب فصل الوقف عن الدولة وتوسيعه كي يصل إلى حجم أكبر يتمتع بالحركيّة.

أمّا دور الدولة فيتجلّى في تمكين الأفراد من العمل، والمؤسّسات من الازدهار، وأن يكون الأفراد والمؤسّسات معتمدين على أنفسهم ضمن إطار مجتمع الإحسان، وذلك لتمهيد الطريق أمام المواطنين في ممارسة حقوقهم وواجباتهم.

ويجب أن نشير هنا أيضًا إلى أن الأمر يتطلّب وجود دولة لامركزيّة تتولى فيها المجتمعات المحلّية زمام الحكم، إذ تخبرنا تجارب التاريخ بأن الإمبراطوريّات الإسلاميّة استطاعت، حين سعت إلى تطبيق الإدارة اللامركزّية، أن توفّر مجالًا واسعًا جدًّا تمكّنت فيه المؤسّسات الاجتماعيّة ومؤسّسات المجتمع المدني من العمل بفعّاليّة والمساهمة في نموّ المؤسّسات غير الدولتيّة لتقديم الرعاية الاجتماعيّة. وهذه الدولة اللامركزيّة، وأمثالها، من شأنها أن تضمن فصل السلطات، ممّا يؤدّي إلى ظهور التعاون المتبادل المستقلّ الفعّال القائم على أساس المجتمع.

إذا توقّفت الدولة عن الهيمنة على كل جانب من جوانب حياة الأفراد، فإن هذه الدولة اللامركزيّة ستمارس من التحفيز والتمكين ما يؤدّي لظهور دور أقوى وأكثر كفاءة للمجتمع المدني في عمليّة المساعدة على إدارة حياة الناس من الناحية الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. فما نسمع عنه من مؤسّسات المجتمع المدني في التاريخ الإسلامي، كالأوقاف، لم تنمُ إلّا بفضل الطبيعة اللامركزيّة للدولة في بعض حقب التاريخ الإسلامي؛ وإذا أمعنّا النظر في التجربة التاريخيّة فسنجد من الواضح أن الطبيعة اللامركزيّة للإدارة في كلّ ميادين الحياة قد خلقت مجتمعًا قويًّا يضم بين جناحيه مجتمعًا مدنيًّا مزدهرًا.

علاوةً على ما سبق، فإن هذا المخطّط الإصلاحي، جنبًا إلى جنب مع تنمية الأوقاف كوسيلة لخلق مجتمع الإحسان، سيؤدّي إلى مستوى أعلى من الاستقلاليّة بين الناس، وهذا بدوره يؤدّي إلى الحدّ الأدنى من الحاجة، برأي البعض، إلى دولة واسعة الصلاحيّات؛ وهذا الأمر هو أحد الشروط الأوّلية للتنمية. ويمكننا أن نصف طبيعة مؤسّسات المجتمع المدني بأنّها "نطاق للحياة الاجتماعيّة المنظّمة يتّصف بالطوعيّة والتولّد الذاتي، والاكتفاء الذاتي (بشكل عام)، والاستقلاليّة عن الدولة، والتقيّد بنظام قانوني أو بمجموعة من القواعد المشتركة".[77] وهكذا فإن دور الدولة يتمثّل في تقديم

[77] دور المجتمع المدني في الحوكمة: غاوس باشا؛ ص1-2.

النظام القانوني (عندما تقضي الحاجة)، لكنّ مؤسّسات المجتمع المدني هي التي تتولى دور المساعدة على تقديم نظام المجتمع وبنيته على نحو مستقلّ عن الدولة.

وفي سبيل شرح طبيعة منظومة الرعاية الاجتماعيّة البديلة اللادولتيّة القائمة على العدل المشترك والنزاهة كمُثُل إسلاميّة عليا، فلا بدّ أن نوضّح أوّلًا بأنَّ مجتمع الإحسان لا بدّ أن يقوم على أساس الإعلاء من شأن كرامة الإنسان، وحرمة التعدّي على حياته، والحرّيّة المسؤولة؛ وهذا الشرط يقتضي اعتناق أفراد المجتمع قيم الإسلام وتعاليمه الروحيّة والمبادئ الأخلاقيّة، العموديّة والأفقيّة، وذلك لتعزيز عمليّة الارتقاء المعنوي والمادّي بالأفراد، مما يؤدّي إلى تحفيزهم على إنجاز الأهداف النبيلة التي تنصّ عليها تعاليم الدين.

ويضاف إلى ما سبق أن المنظومة اللادولتيّة للرعاية الاجتماعيّة من شأنها أيضًا أن ترعى العمليّة الواسعة لتجميع عنصر ضروري من عناصر التنمية، وهو: الرأسمال الاجتماعي والبشري والثقافي والطبيعي. ويجب أن تتضمّن هذه العمليّة جوانب ذات تأثير واسع، كالجوانب البشريّة (التعليم، والصحّة، والمهارات، والملكيّة، والنمط المعيشي)، والجوانب الاجتماعيّة (الشبكات الاجتماعيّة، وقواعد المجتمع، والتضامن، والرعاية الاجتماعيّة)؛ وهذه الجوانب جميعها يُنظَر إليها كعامل فاعل في التنمية الاقتصاديّة والحوكمة الرشيدة واستقرار الأنظمة الديمقراطيّة.[78]

وفي الحين نفسه، إذا تناولنا القضية على المستوى الميكروي فسنجد أن العناصر المترابطة لعقيدة التوحيد ترعى العادات الاستقلاليّة، بما فيها: احترام الحياة، واحترام الذات، والعدل والإنصاف، والاحترام المتبادَل، والاهتمام بالآخرين، والتشارك، والنزاهة.

إن هذه المنظومة المثاليّة للرعاية الاجتماعيّة، بكلّ جوانب عملها، والتي ستؤدّي إلى إزالة المعوّقات التي تقف في وجه توفير مستلزمات حياة بشريّة حقيقيّة يتمكّن فيها كل أفراد المجتمع من تنمية قدراتهم من أجل تحقيق الرخاء على المستوى الشخصي والاجتماعي، هذه المنظومة ليست سوى نسخة أخرى من (الجهاد في سبيل الله).

[78] في سبيل دولة ذكيّة (مصدر سابق).

of Shari'a. An-Na'im, A. A. (2008) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future* Harvard University Press.
centuries). Baer, G. (1997) The *waqf* as a prop for the social system (sixteenth-twentieth 264-97. *Islamic Law and Society* 4(3):
Empire. Baskan, B. (2002) Waqf system as a redistribution mechanism in Ottoman Science. Northwestern University, Department of Political
Civic Review 86(2): Chang, H. N. (1997) Democracy, diversity and social capital. *National* 141-47.
Islamic Foundation. Chapra, M. U. (1992) *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: The
1555-1823. Manchester: Cizakca, M. (2004) *Ottoman Cash Waqf Revisited: The Case of Bursa* Civilization. Foundation for Science Technology and
from below? Clark, J. A. (1995) Islamic social welfare organisations in Cairo: Islamization *Arab Studies Quarterly* 17(4): 11-17.
Leiden: Brill. El-Ashker, A. A. F. and Wilson, R. (2006) *Islamic Economics: A Short History*.
presented at the Sixth Ghaus-Pasha, A. (2005) Role of civil society in governance. Paper 24-27 May, Seoul, South Korea. Global Forum on Reinventing Government,
Studies 57(2): 125-40. Gil, M. (1998) The earliest *waqf* foundations. *Journal of Near Eastern*
practices, and pitfalls. Hasan, S. (2006) Muslim philanthropy and social security: prospects, for Third-Sector Research (ISTR) Biennial Paper presented at the 6th International Society Bangkok, Thailand. Conference, 9-12 July,
the art. *Journal of* Hoexter, M. (1998) *Waqf* studies in the twentieth century: the state of 476-95. *the Economic and Social History of the Orient* 41:
Ibn Manzur, M. bin M. (1956) *Lisaan al-'Arab*. Beirut: Dar Saadir.
Rights]. Damascus: Dar Imarah, M. (2005) *Al-Islaam wa Huquq al-Insaan* [Islam and Human al-Salaam.
at the Seminar on Kahf, M. (1991) The economic role of state in Islam. Lecture Presented Islamic Economics in Dakka, Bangladesh.
http://monzer.kahf.com/papers/english/economic_role_of_state_in_islam.pdf (accessed 1 August 2010).
Keane, J. (2009) *The Life and Death of Democracy*. London: Simon & Schuster.
of Administrative Kliksberg, B. (2001) *Towards an Intelligent State*. International Institute IOS Press. Sciences. Amsterdam, The Netherlands:
to the Lambton, A. K. S. (1981) *State and Government in Medieval Islam: An Introduction Oriental Series*, Volume 36. Oxford *Study of Islamic Political Theory: The Jurists, London* University Press.
151(1): 3-27. Lapidus, I. M. (1996) State & religion in Islamic societies. *Past & Present*
Quarterly 7(2): 38-41. Lewis, B. (1990) State and civil society under Islam. *New Perspectives*

articulation of Islamic Malik, M. (2011) Constructing the architectonics and formulating the epistemology. PhD thesis, Durham University, governance: a discursive attempt in Islamic http://etheses.dur.ac.uk/832/ (accessed 31 January 2013).
faith-inspired social Malik, M. (2014) Ihsani social capital: a conceptual exploration to *Social Science* 1(2): 62-68. capital. *International Journal of Education and*
Scientist (March- Newton, K. (1997) Social capital and democracy. *American Behavioral* April): 575-86.
Struggle and Martyrdom Taleqani, A. M. (1986) Jihad and Shahadat. In *Jihad and Shahadat:* North Haledon and New Jersey: Islamic *in Islam* (ed. M. Abedi and G. Legenhausen). Publications International.
of Modern Written Arabic (ed. J. M. Cohen). Wiesbaden: Otto Wehr, H. (1979) *A Dictionary* Harrassowitz.
World Bank (1999) What is social capital? Available at http://www.worldbank.org/poverty/scapital/whatsc.htm (accessed 10 January 2010).
Zaman, N. and Asutay, M. (2009) Divergence between aspirations and realities of Islamic economies: a political economy approach to bridging the divide. *IIUM Journal of Economics and Management* 17(1): 73-96.
Zarqa, M. A. (1988) Islamic distributive schemes. In *Distributive Justice and Need Fulfillment in an Islamic Economy* (ed. M. Iqbal), pp. 163-216. Leicester: The Islamic Foundation.

الفصل الخامس

الفرد، وحرّيّة الاختيار، والتسامح في القرآن الكريم

(أزهر أسلم)

إذا استطلعنا آراء الناس فسنجد أنّها تجمع على أنّ فلسفتي الفردانيّة والليبراليّة اللتين مهّدتا الطريق للحداثة في الغرب هما فلسفتان غربيّتان في الأصل وأنّ الحضارة الإسلاميّة تعارض هذا الأمر وترفضه. كما إن المجتمعات الإسلاميّة يُنظَر إليها بأنّها تعتنق الجماعاتيّة، ويُعتقَد بأنّ هذا من الأسباب الرئيسيّة التي تقف خلف فشل المسلمين في تقبّل الحداثة.

إن هذا الرأي يحتوي ضمنًا على الاعتقاد بأن تلك الأيديولوجيا الجماعاتيّة مستمدّة من القرآن الكريم، ممّا يؤدّي إلى غياب المبادرة الفرديّة في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ضمن المجتمعات الإسلاميّة. ويمكننا أن نعثر على دليل لهذا الادّعاء في المجتمعات الإسلاميّة التي تتّصف بغياب الحرّيّة في مسائل العقيدة وكيفية عيش المرء لحياته؛ والفكر الإسلامي المتزمّت يُساق كمثال رئيسي على ذلك بما فيه من التزام بأحكام الشريعة بشأن الردّة.

وسنستعرض في هذا الفصل المسائل المتعلّقة بالفرد، وحرّيّة الاختيار (في مسائل العقيدة خصوصًا)، والتسامح ضمن الدول الإسلاميّة. وسنركّز في بحثنا على سؤالين:

1. هل القرآن الكريم يفرض وضعًا يكون فيه الفرد فاقدًا لحرّيّة الاختيار (أو يتغاضى عن هذا الوضع على الأقل)؟

2. إذا لم يكن القرآن الكريم يفرض هذا الوضع، فلماذا نجد المجتمعات الإسلاميّة قد وصلت إلى الحد الراهن من غياب التسامح؟

الفرد في القرآن

القرآن الكريم هو المصدر الرئيسي الأكثر تأصيلًا في الحضارة الإسلاميّة، وإنّ قراءته، حتى وإن كانت بشكل سريع، تدلّنا على أنّ المخاطَب الرئيسي هو كل فرد بذاته وعينه. فالقرآن يضع الفرد في مركز خطابه، وهو حوار مباشر بين الله وبين كلّ شخص من بني البشر في مستوى وجوده الفردي. ففيه يحمّل الله كلّ فرد مسؤولية أفعاله، ويمنحه حرّيّة الاختيار بين هذه الأفعال.

يمكننا أن نصنّف بنى العبارة في القرآن الكريم كما يلي:

- عبارات إخباريّة ووصفيّة.
- عبارات تقريريّة.
- عبارات أمريّة (كما هو الحال في الأوامر المباشرة وعبارات التحذير).
- عبارات استفهاميّة (موجّهة للبشر) تنتهي باستنتاجات.
- كنايات وتشبيهات.

وهناك الكثير من الأمثلة النحويّة والصرفيّة في القرآن الكريم لا تدع مجالًا للشكّ بأن المخاطَب هو كل فرد من بني البشر؛ فالقرآن يخاطب كلّ شخص منّا بشكل مباشر، ويخاطب كل رجل وامرأة، ويخاطب كلّ مسلم أو غير مسلم. وهنا يبرز السؤال: إذا كان الفرد هو من يخاطبه الله، فلماذا نجد أن الرموز السائدة في الإسلام تتّصف بطابع اجتماعي لا لبس فيه؟، ولماذا يوجد الاعتقاد بأن الإسلام لا يوازن بين المصلحة الجماعيّة والمصلحة الفرديّة؟

هنالك سببان واضحان لذلك، أوّلهما أنّه لا شكّ في أنّ القرآن الكريم يخاطب الفرد المؤمن، لكنّ قسمًا كبيرًا من القرآن مخصّص للتشريعات والإرشادات المتعلّقة بشؤون المؤمنين ككلّ، أو "الأمة الوسط" بحسب التعبير القرآني، وما يتعلق بهذا الكيان الجماعي. أما السبب الثاني الذي أدّى إلى التدهور التدريجي لمنزلة الفرد في المجتمعات الإسلاميّة فيتمثّل في أنّ الحقبة الأولى من التاريخ الإسلامي (أي: العقود الأربعة الأولى التي يعتبرها المسلمون مثالًا يجب أن يُحتذى) كانت الصدارة فيها للمؤسّسات الاجتماعيّة وأساليب إدارة الدولة. ونتيجةً لهذا الاعتقاد، وبينما كانت الحضارة الإسلاميّة تدخل مرحلة من الركود تلتها مرحلة من الانحدار، أدّت الأخطار التي اعتقدت الأمّة الإسلاميّة أنّها تواجهها إلى تراجع المصلحة الفرديّة إلى مرتبة ثانويّة. فالإنسان له وجود كعنصر فردي وكعنصر اجتماعي في الحين نفسه، وكل فرد يعيش ضمن السياق الاجتماعي-السياسي-الاقتصادي لعصره، وعليه: لا شكّ في أنّ أفعاله تعود له شخصيًّا، لكنّ هذه الأفعال تتأثّر بالمجتمع، وتؤثّر على المجتمع. وبالنتيجة: على الرغم من أنّ القرآن الكريم يخاطب كل إنسان كفرد، فإن ما يتوصّل إليه من نتائج اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة، وما يطرحه من توصيات، هي ذات طابع جماعي.

ومع ذلك، فإن القرآن الكريم يوضّح بشكل لا لبس فيه بأن الأفعال المرتكَبة في الدنيا ستخضع للمحاكمة يوم القيامة، وما ستتمخّض عنه المحاكمة من ثواب أو عقاب سيلحق بالفرد الذي قام بهذه الأفعال دون غيره، ولا يمكن تحميل أيّ شخص مسؤوليّة الأفعال التي ارتكبها غيره، إذ يقول القرآن الكريم: {وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّة} [6: 94]، ويضيف في سورة أخرى: {وَيَأْتِينَا فَرْدا} [19: 80]. وثمّة آية في القرآن الكريم تشير بشكل قاطع إلى المسؤوليّة والمحاسبة الفردية: {وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُم} [6: 164]، وتتكرّر هذه الإشارة في الآيات ([17: 15]، [25: 18]، [39: 7]، [53: 38]). وفي هذا الصدد يورد فضل الرحمن النقاط التالية:

- المستأمَن النهائي على الأمانة الإلهيّة هو الفرد.
- عبادة الله هي الحصيلة الإجماليّة لمُخرَجات الإنسان في ظل القانون الأخلاقي.

• المصطلح الأكثر تكرارًا في القرآن الكريم هو (التقوى) التي تحكم تصرّفات الإنسان في أداء مسؤوليّاته، وهي صفة يتّصف بها الفرد، لا المجتمع.

• قد يعتمد الفرد على الحكمة الجماعيّة للبشر، لكنّه، هو أو هي، من يتحمّل المسؤوليّة شخصيًّا.[79]

ويمكننا أن نجد أوضح مثال على أن (التصرّف الفردي يؤدّي إلى تصرّف اجتماعي) في العبادات الرئيسيّة، إذ يقوم الفرد بصياغة كيانه الاجتماعي ضمن الجماعة، لكنّ هذه الصياغة لا تتمّ إلّا من خلال تصرّفاته الفرديّة. فالمسلم يصلي منفردًا ضمن ملتقى عام (صلاة الجماعة)، ويصوم منفردًا ضمن سياق اجتماعي، ويعطي الزكاة كمجهود فردي لمساعدة بشر مثله، ورحلته الفرديّة إلى الحج تخلق حركة اجتماعيّة. وهذا المبدأ، أي: المسؤوليّة الفرديّة، هو الذي يزيل أي واسطة كهنوتيّة بين المرء وخالقه، وبالتالي فإن الفرد الصالح هو المثل الروحي الأعلى في الإسلام.

ولقد حدّد محمّد إقبال، أعظم مفكّر إسلاميّ في القرن العشرين، الهدف الرئيسي للقرآن الكريم، بأنّه: إيقاظ وعي الإنسان الأسمى بعلاقاته المتنوّعة مع الله والكون.[80] ويتابع فيقول: "إنّ القرآن الكريم بأسلوبه البسيط القوي يؤكّد على فرديّة الإنسان وفرادته [...] وهذه النظرة للإنسان كفرد فريد تجعل من المستحيل على الفرد أن يحمل وزر فرد آخر، ولا يستحقّ بموجبها إلّا ما اكتسبه بجهده الخاص".[81]

إن النتيجة واضحة؛ فبينما يقوم المجتمع الإسلامي على القرآن الكريم والسنّة النبويّة، فإن الكيان السياسي الإسلامي ينشأ على يد أفراد مسلمين؛ وعلى النحو ذاته: إذا لم يكن هنالك أفراد مسلمون فليس هنالك اقتصاد إسلامي ولا مجتمع إسلامي. ويلاحظ نهال الدين أحمد أنّه لا يمكن لأي مجتمع أن يتمكّن من البقاء إذا لم يولِ اهتمامه قبل كل شيء للمصلحة الذاتيّة في الفعل الفردي؛ وأنّ البنية الإسلاميّة الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة والروحيّة تقوم على التناغم الذي نجد صداه في كل الأحكام القرآنيّة.[82] ولقد بُنِي الواقع الاجتماعي-الاقتصادي والسياسي للنسيج الإسلامي حول الفرد الذي ينفّذ الوصيّة الإلهيّة.

لكنّ الأفراد لا يمكنهم تنفيذ الوصيّة الإلهيّة إذا لم يتمتّعوا بالحرّيّة الكاملة في الاختيار كي يحدثوا ما يرغبون به من تأثير في الحياة من أجل تنفيذ تلك الوصيّة؛ فما لم يتمتّع الفرد المسلم بحرّيّة الاختيار والتصرّف فلن يكون مستعدًّا للوقوف أمام الله في يوم الحساب.

---

79 مكانة الفرد في الإسلام: فضل الرحمن.

80 إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام: إقبال؛ ص6.

81 المصدر السابق؛ ص42.

82 مفهوم الجماعاتيّة في الفقه الإسلامي المعاصر (مقالة): نهال الدين أحمد.

حرّيّة الفرد في التصرّف والاختيار في القرآن الكريم

القرآن الكريم هو المصدر الرئيسي للشريعة الإسلاميّة، وذلك على المستوى النظري على الأقل، فالقرآن مقدّس أمّا الشريعة فليست كذلك، وسنرى لاحقًا كيف أنّ مقتضيات السياسة دفعت الفقهاء إلى تجاهل الأحكام القرآنيّة الواضحة في بعض الحالات؛ بل إنّهم عمدوا في الحقبة الكلاسيكيّة إلى وضع أحكام شرعيّة بناءً على أحاديث منقولة عن النبي متجاهلين الأحكام القرآنيّة الصريحة؛ لكنّنا سنركّز أوّلًا على القرآن كمصدر للتشريع.

ثمّة أهمّيّة حاسمة لتحديد الموقف القرآني من هذه المسألة: فهو يحدّد العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وهو يمثّل المرشد الإلهي في شرعيّة العقائد الأخرى والتسامح معها. ومن دراسة القرآن الكريم يتبيّن لنا وجود أربعة موضوعات متداخلة ضمن مسألة حرّيّة الفرد في الاختيار؛ فالقرآن تناول هذه المسألة في (82) موضعًا على الأقل، وهذه المواضع تضمنّت جميعها تلك الموضوعات الأربع، تصريحًا أو تلميحًا، لكنّ كلّ موضوعة تحتوي عمومًا على عدّة مضامين؛ ويبدو أن القرآن لم يدع مجالًا للتخمين في هذه المسألة. وتلك المضامين تشمل: الوحدانيّة، وانقسام البشر، والغاية الإلهيّة من وراء هذا الانقسام، بالإضافة إلى علاقة المؤمنين وأدائهم إزاء غير المؤمنين، مع التركيز بشكل خاص على العلاقة مع "أهل الكتاب". ويحتوي القرآن الكريم على عدد من الأوامر المباشرة للمؤمنين في ما يتعلّق بالسلوك العام في مسائل العقيدة.

ومن يدرس القرآن الكريم دراسة معمّقة لا بدّ أن يتوصّل إلى أنّ الله تعمّد التعامل مع المسؤوليّة الفرديّة وحرّيّة الاختيار كقضية أساسيّة في إرشاد المؤمنين بالإسلام؛ إذ ينصّ القرآن على أنّ كلّ فرد حرّ في اختيار مسار حياته في المجالات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، ناهيك عن أنّه يمنع من يتّبع أحكامه عن الوقوف في وجه حرّيّة الآخرين في الاختيار.

إن الموضوعة الرئيسيّة الأولى التي تظهر بوضوح وبشكل متكّرر هي: إن الله هو القاضي النهائي في كلّ الأفعال البشريّة وإنّ جميع البشر سيُحاسَبون أمامه وحده. أما الموضوعات الثلاثة الأخرى فهي: حدود دور النبي محمّد في فرض العقيدة، وملكيّة الفرد لأفعاله، وحرّيّة الناس في الاختيار في أفعالهم وعقائدهم. ولا يتّسع مجال البحث لمناقشة كلّ الآيات القرآنيّة المتعلّقة بهذه الموضوعات، ولذلك سنقتصر على مناقشة بعض الأمثلة. وسنبدأ أوّلًا بآخر آية نزلت على النبي، فهذه الرسالة المباشرة الأخيرة من الله تختصر كل الموضوعات الرئيسيّة وتختم القرآن الكريم: {وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ} [2: 281]

إن المساءلة التي تحصل في يوم الحساب أمام الله هي السبب الرئيسي للوحي وإرسال الأنبياء، وهي المفهوم التأسيسي لحياة المسلمين وشريعتهم. وفي الحقيقة، إن سبب وجود الشريعة هو هداية البشر لأنّهم سيُساءلون أمام الله في نهاية المطاف: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُون} [5: 105] ولقد أبقى الله حق المحاسبة النهائيّة له وحده؛ فلم يدع للبشر إلا مجالًا محدودًا جدًّا لمحاسبة بعضهم بعضًا، واقتصر هذا المجال على مسائل دنيويّة محدَّدة، ممّا وفّر للأفراد حرّيّة تسيير حياتهم: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ... (*) ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْم} [6: 61-62]

كما نقرأ في القرآن الكريم: {قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (*) مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُون} [45: 14-15] والأمر الإلهي واضح للغاية: فكلّ فرد حرٌّ في الاختيار، وهو مسؤول عن أدائه في الدنيا، وسيأتي بعدها يوم الحساب، وحينها يتحمّل الله وحده مسؤوليّة المحاسبة النهائيّة. ولذلك فالإكراه محظور في الدنيا، وليس من حقّ أيّ إنسان أن يُجبِر غيره على اختيار كيفيّة سلوكه في الحياة.

وعلى أساس هذه الأوامر المباشرة تتأسّس علاقة مباشرة جليّة بين الله والإنسان. ولقد لجأ المسلمون إلى هذا المفهوم التأسيسي طوال تاريخهم لردع أي شخص أو مؤسّسة تعمل على تجميع قدر مفرط من المرجعيّة الدينيّة، كما أتاحت للفرد المسلم فرصة تحدي السلطات التي تقوم بذلك. ويرى زبير خان بأن الإسلام فكرة شاملة لكل جوانب الحياة، وأنَّ العدل يحتلّ منزلة القلب من هذه الفكرة، وهو يرى بأن الرسالة التي يبثّها القرآن تتمثّل في أن كلّ فرد سيقف للمساءلة وحيدًا يوم الحساب، وأنّ دفاعه الوحيد عن نفسه هو ما فعله من خير للآخرين أثناء حياته.[83]

إن الله يريد من كلّ الناس أن يختاروا لأنفسهم بحرّيّة، وهذا ما يبدو واضحًا في الآيتين التاليتين اللتين يبيّن الله فيهما ما يريده من الناس: {وَلَوْ نَشَاءُ لَطَمَسْنَا عَلَى أَعْيُنِهِمْ [أي: جعلهم غير قادرين على التمييز بين الحقّ والباطل] فَاسْتَبَقُوا الصِّرَاطَ فَأَنَّى يُبْصِرُونَ (*) وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ [أي: جعلهم ثابتين في مكانهم] فَمَا اسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُون} [36: 66-67]

ولننتقل بعد ذلك إلى الموضوعة الثانية، حيث وضع الله حدودًا لدور النبي في نشر الرسالة الإلهية: {قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيل} [10: 108]. وهذه الآية موجّهة تحديدًا للنبي محمّد، وفيها أمر إلهيّ واضح، والشريعة الإسلاميّة تقضي بأنّ سلوك النبي سلوك معياري يجب على كلّ مؤمن تقليده، فـ(السنّة النبويّة) هي المصدر

83 التعدّديّة في الإسلام: زبير خان.

الثاني، بعد القرآن الكريم، للقانون والحياة في الإسلام، والمدارس الإسلاميّة تتّفق جميعها على أنّ الأمر الإلهي الموجّه للنبي هو أمر ملزم للمسلمين أجمعين.

ولا يُسمَح للمسلمين بتجاوز الحدود المرسومة للمسؤوليّة النبويّة؛ وبعبارة أخرى: إنّ شروط أداء المسلم، ونطاق هذا الأداء، يجب أن لا يتجاوز الحدود المنصوص عليها في القرآن الكريم والحديث الشريف. وفي الآيات التالية تحديد واضح كلّ الوضوح يرسم الحدود التي وضعها الله بنفسه عندما أنزل الوحي على نبيّه: {وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظا} [4: 80]، {وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيل} [6: 107]. وهذا الأمر الموجّه للنبي محمّد يتكرّر في مواضع أخرى: [9: 129]، [16: 82]، [26: 216]، [27: 92]، [42: 48]، [64: 12]. والنص القرآني يتعامل مع هذه المسألة بوضوح شديد، فهو يحدّد للنبي واجبه في الآية: {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَاب} [13: 40].

أمّا الموضوعة الثالثة فهي المسؤوليّة الفرديّة وما يتعلّق بها من الأحكام القرآنيّة، إذ ينص القرآن الكريم على أنّه: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [2: 286]. بل إن الآيتين [6: 164] و[39: 7] تتشابهان في احتوائهما على نصّ واحد يقول: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ...}. ويتكرّر هذا الحكم الإلهي في الآيات [2: 134]، [2: 141]، [41: 46].

والموضوعة الأخيرة هي حرّيّة الفرد في الاختيار؛ فالقرآن يؤكّد بأشدّ العبارات على حرّيّة الفرد في اختيار مساره في الحياة، بل إنّ هذا الخيار داخل في الإرادة الإلهيّة، والآية التالية ترينا بوضوح كيفيّة عمل هذه الإرادة: فهي تفعل فعلها من خلال الفعل البشري والخيارات التي يتّخذها الأشخاص، إذ ينصّ القرآن الكريم على أن إرادة الله تقضي بأن يحمل البشر آراء متباعدة: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ [أي: من بعد الرسل] مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيد} [2: 235]. ويتكرّر هذا المعنى في آية ثانية: {وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً [...] وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُون} [16: 93]. ونجده أيضًا في آية ثالثة: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [32: 13]. ويمكننا أن نجد هذا المفهوم لحرّيّة الاختيار منصوصًا عليه بصراحة في الآيات التالية: [5: 54]، [6: 104]، [10: 40]، [10: 41]، [17: 105-108]، [26: 4]، [28: 56]، [39: 41]. وفي النهاية لا بدّ أن نذكر الآية التي تقول: {وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [18: 29]. والأحكام القرآنية الواضحة المتعلّقة بالردّة تندرج ضمن هذه المناقشة، لكنّنا سنناقشها في موضع قادم من هذا البحث.

لا إكراه

أشهر آية قرآنيّة يجري تداولها حين الحديث عن حرّيّة الاختيار هي الآية التي تقول: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيّ} [2: 256] وهذه الآية تحظر اللجوء إلى

الإكراه في الدين أو في أي مسألة من مسائل الحياة. فالفرد يمتلك حرّيّة الإرادة وحرّيّة الاختيار، والإسلام يعلي من شأن الحرّيّة حتى أنّه يصل إلى حد التأكيد على أن حرّيّة الفكر هي السبيل الأنسب للإقرار بوجود الله نفسه.

وفي تفسير ابن كثير، أشهر تفسير للقرآن من مدرسة أهل السنة والجماعة، يرد التفسير التالي للآية السابقة: "لا تُكرِهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنَّه بيِّنٌ واضح، جليٌّ دلائلُه وبراهينُه، لا يحتاج إلى أن يُكرَه أحد على الدخول فيه".[84] وهذه النقطة تجمع عليها التفاسير الأخرى.

وعلى الرغم من ذلك، فهنالك جانب آخر لهذه الآية، وهو جانب على قدر عظيم من الأهمّية، وهو يتمثّل بموضع هذه الآية ضمن الآيات الأخرى. فالآية السابقة هي آية الكرسي التي لا يجهل أي مسلم أهمّيّتها، إذا إنّها الآية التي تلي الآيات السبعة لسورة الفاتحة في كثرة التردّد على ألسنة المسلمين، بل إنّ الكثير من الأحاديث النبويّة توليها منزلة (أعظم آيات القرآن الكريم).

و هذا الواقع يعزّز أهمّيّة آية (لا إكراه) أكثر وأكثر؛ فمن الواضح أن الحرّيّة في مسائل الإيمان تحتل مرتبة عالية لدى الله إلى حدّ أنّه جعل الأمر (لا إكراه) يرد مباشرةً بعد الآية التي تتضمّن إعلان سلطته المطلقة وهيمنته على كل شيء. ولا يمكن النظر إلى عبارة (لا إكراه) على أنّها "عبارة إخباريّة" بسيطة، فهي أمر مباشر يجب إطاعته بالتأكيد، ويتعزّز بالشدّة الكاملة للسيادة الإلهية على الكون، وعلى هذا الأساس: يقع على عاتق كلّ مسلم واجب أساسي مؤكّد يقضي بإطاعة أمر الله الذي تنصّ عليه عبارة (لا إكراه).

المضامين

ننتقل الآن إلى المضامين المتنوّعة التي تناقشها الموضوعات التي تكلّمنا عنها؛ وفي المقدمة، وقبل كلّ شيء، هنالك غاية من وراء اختلاف البشر، والقرآن الكريم يخبرنا بأنّ هذه الغاية هي: اختبار الإنسان في عمل الخير: {وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [2: 148]. وفي آية أخرى نقرأ: {لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ} [5: 48]. ونجد تشديدًا على هذه الموضوعة في آيات متعدّدة أخرى، ومنها على سبيل المثال: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} [5: 48]

عند قراءة هذه الآيات وأمثالها نبدأ برؤية لمحات للشرعيّة التي يمنحها القرآن الكريم لغير المسلمين وطريقتهم في الحياة؛ لكن الأمر لا يتوقف عند هذه النقطة، إذ

[84] تفسير ابن كثير؛ ج1 ص521.

نقرأ في إحدى السوّر المكّيّة، وهي من أوائل السوّر التي نزلت على النبي محمّد، أمرًا إلهيًّا للنبي بأن يقول لكفّار مكة: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [109: 6]. ويتابع القرآن التفصيل في كيفيّة الردّ على الكفّار، وخصوصًا المستهزئين منهم، فيقول: {وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ} [4: 140].

ويحضّ القرآن الكريم المؤمنين على الاعتقاد بأنّ الله هو الذي سيصدر الحكم الأخير، ونجد هذه الرسالة مكرّرةً في الآيات: [10: 15-18]، [15: 2]. وممّا يقوله القرآن الكريم بحقّ الكفّار: {ذَرْهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُون}؛ وهذا الأمر الإلهيّ بترك الكفّر نجده مكرّرًا عدّة مرّات في الآيات [25: 63]، [43: 83-84]، [52: 45]، [70: 42]؛ حيث تقول الآية الأخيرة: {فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُون}.

أمّا التعاليم القرآنيّة المتعلّقة بـ(أهل الكتاب) فهي أوضح بكثير، وممّا ورد في هذا الشأن: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُون} [2: 62]، بالإضافة إلى توصيات مماثلة أخرى. كما يبيّن لنا القرآن الكريم كيف سيُثاب من صلُح من أهل الكتاب فيقول: {وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَاب} [3: 199].

السنّة النبويّة

بعد أن رأينا كيف يتعامل القرآن الكريم مع مسألة الإيمان والحرّيّة الفرديّة، يبرز السؤال التالي: إذا كان القرآن صريحًا إلى هذه الدرجة فلماذا نجد هذا التعصّب الواضح في الشريعة الإسلاميّة؟

إن الجواب عن السؤال السابق يكمن في التاريخ الإسلامي؛ ولكن قبل أن نستفيض في مناقشة هذه المسألة يجب علينا أن نقرأ ما ورد في السنّة النبويّة في شأن الأديان الأخرى، لأنّ السنّة تلي القرآن الكريم كمصدر لحضارة الإسلام وشريعته.

لقد كان المجتمع الإسلاميّ الأوّل في المدينة مجتمعًا شاملًا للجميع، إذ قام النبي محمّد، وبشكل صريح وواضح، بكتابة أوّل دستور ينظّم شؤون سكّان المدينة، بمن فيهم: المسلمون واليهود. وممّا جاء في هذا الدستور: {وَإِنَّ يَهُودَ بَنِي عَوْفٍ أُمَّةٌ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ، لِلْيَهُودِ دِينُهُمْ، وَلِلْمُسْلِمَيْنِ دِينُهُمْ}. ويرى ويليام وات أنّ هذه المعاهدة لم تعطِ اليهود هذا الحقّ وحسب، وإنّما اعتبرتهم شركاءً للمسلمين أيضًا.[85]

---

[85] محمد في المدينة: وات؛ ص221-228.

وعلى النحو ذاته، نجد في السنّة النبويّة مثالًا لتعامل النبي مع المسيحيّين، وذلك عند استقباله لوفد (نصارى نجران)، إذ استضافهم في بيته، وأكرمهم في مسجده، وأبرم معاهدة معهم. كما أبرم الخلفاء الراشدون معاهدات مماثلة، وخصوصًا ما أبرمه الخليفة الثاني، عمر بن الخطّاب، الذي قدّم مثالًا رائعًا في فتح القدس عندما رفض الصلاة في الكنيسة كي لا تُتَّخذ مسجدًا من بعده. ويُنقل عن أحد مطارنة مدينة مرو قوله: "العرب الذين أعطاهم الله الملك لا يهاجمون الدين المسيحي، بل إنّهم يساعدوننا في أمور ديننا، وهم يحترمون ربّنا وقدّيسينا، ويقدّمون الهدايا لكنائسنا وأديرتنا".[86] وهكذا تمتّع المسيحيّون بالاحترام والحرّيّة والكرامة في الحقبة الجديدة على نحو لم يتمتّعوا به من قبل في ظلّ حكم روما أو بيزنطة. ومن يستطلع سيرة القرون التالية يجد المسيحيّين يعيشون بسلام وازدهار في ظل الإسلام.

ويرى توماس آرنولد أن المسلمين لو أرادوا محو الوجود المسيحيّ لفعلوا ذلك دون أن يتعكّر مسار التاريخ؛ بل إن جون مورو ينقل عن أحمد تومسون قوله في ما يخصّ فتح الأندلس: "إن الأغلبيّة المظلومة في هذا المجتمع الفاسد المتحلّل كانت تنظر إلى المسلمين كمنقذين، لا كفاتحين؛ إذ قام المسلمون بإنهاء عبوديّتهم ومنحوهم حرّيّة ممارسة دينهم".[87]

الإسلام والدولة

نصل الآن إلى السؤال المطروح: لماذا تتعامل الشريعة الإسلاميّة الحاليّة مع حرّيّة العقيدة على نحو يخالف أحكام القرآن الكريم ومقتضيات السنّة النبويّة؟

أوّلًا، يجب أن ندرك أنّ الشريعة ليست مقدّسة، وأنّها مفهوم بشريّ؛ ومن المهمّ جدًّا أن نفهم هذا الأمر. فالمسلمون يميلون إلى التعامل مع الشريعة كأمر مقدّس بسبب افتقارهم إلى المعرفة والفهم اللازم في هذا المجال؛ أمّا المثقّفون الغربيّون، ووسائل الإعلام الغربيّة، الذين يناقشون المسائل المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة، وخصوصًا ضمن سياق الأوساط الاجتماعيّة الإسلاميّة التي تعيش في الغرب، فتقع على كاهلهم مسؤوليّة أن يشرحوا للآخرين كيف أنّ الشريعة الإسلاميّة هي قانون يقوم على أساس وحي مقدّس، دون أن تكون هي مقدّسة بنفسها.

وليس من الشطط أيضًا أن يعمد الإعلام الغربي إلى التشديد على الأصل الإسلامي للكثير من طروحات الفكر الغربي، أو أن يعبّر بصراحة عن قبوله لهذه الفكرة على الأقل. إذ يشدّد جورج مقدسي، العالم المرموق الخبير بأحداث العصر الوسيط، على أن: "عقيدتنا التوحيديّة يهوديّة-مسيحيّة، وثقافتنا الفكريّة إغريقيّة-رومانيّة، وأنا أرى بأنه يبقى علينا أن ندرك بأن قسمًا أساسيًّا من ثقافتنا الفكريّة، أي: ثقافتنا الجامعيّة

---

[86] مفهوم الجماعاتيّة في الفقه الإسلامي المعاصر (مصدر سابق).

[87] عهود النبي محمّد مع مسيحيّي العالم: مورو؛ ص189.

والأكاديميّة، هي ثقافة عربيّة-إسلاميّة". و هذا الوعي وأمثاله يلعب دورًا حاسمًا في الدعوة للتسامح والسلام ضمن البلدان الغربيّة.

لقد تطوّر فقه الشريعة ضمن السياق الخاص لإمبراطوريّة إسلاميّة وليدة، إذ جرى اختراعه أوّل الأمر كمجموعة بسيطة من القواعد التي تتيح للمسلمين أن يعيشوا وفقًا لأحكام الإسلام؛ لكنّه وصل في مرحلة تالية إلى مستوى القدسيّة، ولم يعد من الممكن مساءلته أو تغييره، وسعى من لهم مصلحة بذلك، سواءً كانت هذه المصلحة ماليّة أم سياسيّة، إلى الاستمرار في إدامة ودعم فكرة الشريعة المقدّسة هذه. وهذا التشعّب في الرأي حيال الشريعة ينشأ من حقيقة مفادها أن الإسلام لا يطرح شكلًا محدّدًا للدولة المناطقيّة، ومن المؤكّد أنّ الإسلام ليس دولة وطنيّة، وإنّما ينشئ الإسلام مجتمعًا عابرًا للحدود.

إنّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة لا يقدّمان أيّة إرشادات أو تعليمات واضحة في مجال فنّ إدارة الدولة، بل إنّك لن تجد في كتب الحديث والفقه أيّة فصول مخصّصة للبحث في هذه المسألة. حيث يشير محمد خالد مسعود إلى أنّه لو أنّ الرسول كان يعتبر الدولة هدفًا نهائيًّا لكان قد قبل ما عرضه عليه كبراء مكّة من تولّي الزعامة، فهو يرى بأن: "الكتب والرسائل التي أُلِّفَت لاحقًا حول فن إدارة الدولة [...] إمّا كانت تستند إلى سوابق مستمدّة من التاريخ الإسلامي، وإمّا مشتقّة من النموذج الساساني".

لقد كان المجتمع المدني الإسلامي يقوم على مبدأ (حكم القانون)؛ وعلى الرغم من أنّ المجتمعات الإسلاميّة قبلت حكم الإمبراطوريّات والدول، فإنّها كانت تنظر إلى الحاكم بعين الرّيبة دائمًا، فكان العلماء يتجنبّون الحضور إلى البلاط الملكي، وشاع على الألسن الحديث النبوي الذي يقول: " إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ الجِهَادِ كَلِمَةَ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ"، وكان الأتقياء يرفضون تعيينهم في المناصب الحكوميّة. وهكذا قرّر المسلمون، بقيادة العلماء والتجّار والحِرَفيّين، أن من الأفضل لمصالحهم العيش في مجتمع مستقلّ عن الدولة، فلم تكن الدولة في نظرهم إلا شرًّا لا بدّ منه، وقبلوا بها باعتبارها البديل الأقلّ سوءًا عن الفتنة والفساد (الفوضى).

وبشكل بطيء وتدريجي أدّت مقتضيات السياسة، يقودها الحكم الإمبراطوري وتوسّع الإمبراطوريّات الإسلاميّة، ومجاورة هذه الإمبراطوريّات لإمبراطوريّات غير مسلمة، إلى قيام الفقهاء بتطوير نظريّة دار الإسلام؛ وقد نجم عن هذه النقلة الكبرى تغيّر الإسلام من طريقة للحياة تقوم على العدل والإنصاف وحكم القانون والحرّيّة الفرديّة إلى إمبراطوريّة دينيّة مناطقيّة حصريّة. وفي هذه البيئة جرت صياغة حكم الردّة كفكرة سياسية، كما سنناقش لاحقًا.

ويلاحظ مورو أنّ من الواضح أيضًا أن الاضطهاد الذي كان يُعامَل به المسيحيّون خاصّة قد ظهر في عصر شهد تدهور الروابط بين المسيحيّين والمسلمين؛ إذ يبدو أنّ

التصلّب في المواقف نشأ عندما كان فقهاء المسلمين يتمادون في تشدّدهم في تفسير الإسلام على نحو أدّى إلى تنامي نزعة التعصّب والطهرانيّة والإقصاء في الدين الإسلامي؛ ومع ذلك فإن المسلمين ملزمون بالاقتداء بالمثال النبوي، ومن يقرأ تعاليم رسول الله وأفعاله يجدها واضحة لا تحتاج إلى من ينطق باسمها".[88]

التسامح والوضع الحالي للمجتمعات الإسلاميّة

إنّ التسامح في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة يعيش أسوأ حالاته في أيّامنا هذه؛ وبينما يرى المراقبون من خارج هذه المجتمعات أنّ المشكلة تكمن في التعامل مع الردّة وحرّيّة العقيدة، فإن حقيقة هذه المشكلة أكثر اتّساعًا وتعقيدًا، وتتخطّى مسائل العقيدة.

هنالك ثلاثة عوامل يمكنها أن تشرح بشكل عام المواقف الحاليّة في المجتمعات الإسلاميّة؛ وأوّلها: الفراغ الفكري المخيّم وفشل دعاة الحداثة المسلمين في الدفاع عن مبادئ المجتمع الحر على نحو مثمر. و لقد حدّد الفيلسوف والشاعر محمد إقبال ثلاثة أمور تحتاج البشريّة إليها: التفسير الروحي للكون، والتحرير الروحي للفرد، ومبادئ أساسيّة توجّه تطوّر المجتمع البشري على أساس روحي. و بعد الحرب العالميّة الثانية، ظهرت رؤية تقضي بأنّ استقلال الدول الإسلاميّة من شأنه أن يعيد الحياة للحركة الفكرية في الإسلام، ممّا يقود البشريّة إلى آفاق ومغامرات جديدة.

لكنّ هذا لم يحدث، وهيمنت القوى الثيوقراطيّة الرجعيّة، وربّما يمكننا أن نعتبر فشل المفكّرين المسلمين أهمّ سبب للواقع الذي وصل إليه المسلمون في يومنا هذا، فالمصلحون المسلمون لم يحظوا بالدعم السياسيّ قطّ، وتعرّضوا للتهميش في معظم الأحيان على الرغم من القبول الاجتماعي الواسع لآرائهم. ومع ذلك، فإن هؤلاء المصلحين أنفسهم يتحمّلون قسمًا من المسؤوليّة لأنّهم لم يبدوا ما يكفي من الشجاعة في الدفاع عن أفكارهم.

ويلاحظ سردار أنّ "الإسلام أخذ يبدو وكأنّه قد أصيب بإجهاد مرَضي، عوضًا عن أن يكون قوة محرِّرة ومجموعة من الآليّات الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة المحرّكة في سبيل المساواة والعدل والقيم البشريّة. وفي الواقع، يبدو لي أنّنا تبنّينا كل الصور الغربيّة، التاريخيّة والمعاصرة، للإسلام والمسلمين، وهي صور دأبت على شيطنتنا طوال قرون".[89] ويتابع سردار قوله بأنّ المشكلة تكمن في الارتفاع بالشريعة إلى منزلة مقدّسة، وما يستتبعه ذلك من إلغاء قيمومة المؤمن عليها، والمساواة بين الإسلام والدولة.

---

[88] المصدر السابق؛ ص188.

[89] إعادة النظر في الإسلام: سردار؛ ص1.

وثمّة سبب آخر يفسّر عدم تمكّن أصوات التسامح من امتلاك نفوذ كبير، وهو: السياسة. وتتنوّع العوامل المتعلّقة بهذا السبب: من الآثار الجانبيّة للاستعمار، والحكم الاستبدادي الذي تلاه، والهيمنة الغربيّة المعاصرة، والهجمات التي تعرّضت لها بلاد المسلمين خلال ربع القرن الماضي، وعيش المسلمين ضمن مجتمع عالمي يتواصل في ما بينه، وزيادة عدد السكان في البلدان الإسلاميّة؛ كلّ ذلك نتج عنه إحياء للنظريّات الرجعيّة التي تدعو لدولة إسلاميّة تستند إلى مقدّمات خاطئة منطقيًّا. وهذه النظريّات تجتذب الأتباع لأنّها تغري الفقراء بوعود برّاقة؛ ويشير مورو إلى أنّ "أسوأ حقب التعصّب (في المجتمعات الإسلاميّة) تزامنت مع الاحتلال الغربي الإمبريالي، سواء كان ذلك في الماضي أم في الراهن".[90]

وتفاقم هذا الحال أكثر بسبب غياب الرؤية لدى حاكمي البلدان الإسلاميّة، وعندما يشيع الفساد ورأسماليّة المحاباة تصبح الديمقراطيّة مجرد عمليّة انتخابيّة مسخّرة لخدمة نخب تستغل موارد البلاد لمصالحها الشخصيّة. وهؤلاء الحاكمون، والذين يستمدّون الدعم غالبًا من حكومات غربيّة قصيرة النظر، لا يبدون أيّ اهتمام بتحسين الواقع الاجتماعي والسياسي والفكري للشعوب الإسلاميّة. كما إنّ هنالك تحالفًا فاسدًا بين رجال الدين المتشدّدين والنخب الاحتكاريّة، وهذا التحالف مستمرّ في عمله على إدامة إفرازاته: تضاعف الفقراء، وغياب التعليم، والتفسيرات المتطرّفة للإسلام.

ويرى أيّوب بأن "الدولة في حقبة ما بعد الاستعمار لم تفعل في المجتمعات الإسلاميّة إلا القليل لتشجيع الجدل في مجال الشريعة الإسلاميّة. والاهتمام المتزايد بتبنّي قوانين تقوم على القيم الإسلاميّة يترك أغلبيّة المسلمين تحت طائلة قوانين عفا عليها الزمن". ويفصّل أيّوب فيقول: "في ظلّ تهميش الفقه الإسلامي وتقييد الدولة للنقاش العام بشأن الشريعة الإسلاميّة [...] هيمنت أكثر التفسيرات تشدّدًا وحرْفيَّة لنصوص الإسلام، أمّا الآراء المتنوّرة والإصلاحيّة فتعرّضت للقمع والتهميش".[91]

وفي النهاية، جاءت العوامل الاجتماعية الاقتصاديّة لتعزّز التأثير السابق، ومن بينها: الفقر المدقع، وغياب التعليم والفرص والعدل، والبؤس البشري الذي تفاقم بفعل الكوارث التي تسبّبت بها الطبيعة والبشر. إن البطون الخاوية يسهل تغذيتها بالأفكار المتطرّفة التي تقدّم الشريعة باعتبارها الترياق الشافي من كلّ داء، كما إن رفع الشريعة إلى مستوى التقديس يضمن امتناع الناس عن تقديم أي رأي أو مساهمة، فليس أمامهم إلا الإتباع وحسب.

---

[90] عهود النبي محمّد... (مصدر سابق)؛ ص13.
[91] الحرّيّة الدينيّة وحكم الردّة (مقالة): أيوب؛ ص13.

الردّة

إن ما أوردناه من النقاش حول الفكر الليبرالي في الإسلام لا يكتمل إلا بمناقشة مسألة الردّة؛ فممّا يثير الانتباه أنّ القرآن الكريم يذكر الردّة عدّة مرّات ([2: 217]، [3: 86-90]، [4: 137]، [9: 66]، [9: 74]، [16: 106-109]، [4: 88-91]، [47: 25-27]) لكنّه لا ينصّ على أيّة عقوبة لها. ولقد كتب رئيس المحكمة العليا السابق لباكستان، شيخ عبد الرحمن، أنّه لا توجد أيّة إشارة لعقوبة الإعدام في أيٍّ من المواضع العشرين التي تناول فيها القرآن مسألة الردّة.

وإذا قرأنا الآية القرآنيّة التالية: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرا} [4: 115]، نجد أنّها واضحة في الإشارة لمن تركوا حوزة الإسلام أثناء حياة النبي، وواضحة في الإشارة إلى أنّ الله هو من يحكم في هذا الشأن في الحياة الآخرة. وإذا قرأنا الآية الآتية فسنجد أنّها تذهب أبعد من ذلك وتتحدّث عمّن ارتدّوا أكثر من مرّة، وهي تشير ضمنيًّا بوضوح إلى أن من فعلوا ذلك عاشوا بين المسلمين وأعادوا الدخول في حوزة الإسلام قبل أن يرتدّوا مجدّدًا: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلا} [4: 137]. والعقوبة الإلهيّة لأمثال هؤلاء واضحة جدًّا، فالله لن يغفر لهم بسبب تكرار ارتدادهم؛ لكنّ الله لم يسمح لأيّ أحد بإيقاع العقوبة على يديه؛ وفي الآيتين [16: 106-107] نجد القرآن الكريم يتحدث مرّة أخرى عمّن يرتدّون عن الإسلام، ويوضح أن أمثال هؤلاء سيلقون العقوبة في الآخرة.

ويحاجج شفاعت بأنّه ما دام القرآن الكريم لم يذكر عقوبة الردّة قطّ، فربّما يدّعي أحدهم أن غياب هذه العقوبة في القرآن يجعل أمر تحديدها موكلًا للنبيّ محمّد؛ لكنّ شفاعت يلفت الانتباه إلى أنّ آيات الردّة تكاد تكون جميعها نزلت في الحقبة المدنيّة التي تأسّست فيها الدولة الإسلاميّة، ممّا يستدعي صياغة وتطبيق العقوبات للتعامل مع الجرائم المختلفة؛ ثمّ يخلص شفاعت إلى نتيجة مفادها أن غياب أيّة عقوبة شرعيّة للردّة في القرآن يعني أنّ الله لم يرغب بأن تكون مثل هذه العقوبة جزءًا من الشريعة الإسلاميّة.[92] وإذا استعرضنا حياة النبي محمّد فلن نجد أيّ دليل دامغ يذكر أنّه سنّ عقوبة الإعدام جزاءً لمن يقترفون الردّة عن الإسلام؛ لكنّنا نجد، على سبيل المثال، أنّه عقد صلح الحديبيّة مع خصومه المكّيّين، وكان من شروط الصلح: السماح للمسلم بترك الإسلام والالتحاق بالمعسكر المكّي.

ويناقش أيّوب، بشيءٍ من التفصيل، ما يورده أنصار إعدام المرتدّ من السنّة النبويّة لتبرير هذه العقوبة، ويخلص إلى نتيجة مفادها: "لدينا في هذا المجال أربعة

---

92 عقوبة الردّة في الإسلام.. القسم الأول.. المنظور القرآني (مقالة): شفاعت.

أحاديث، لا ستّة أحاديث، واثنان منها فقط يحتويان أحكامًا نبويّة، لكنّ حتّى هذه الأحاديث لا يمكن اعتبارها، كما أشرنا من قبل، مصادر حقيقيّة لذلك القانون القاسي".[93]

إذن: ما الذي حدث؟

إن عقوبة الردّة حكم سياسيَ، وإذا كانت تتمتّع بهالة من القدسيّة في المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة فإنّ هذا الأمر يعود إلى الرؤية (الخاطئة) التي تولي الشريعة منزلة مقدّسةً أيضًا. والشريعة في يومنا هذا منظومة من النصوص الثابتة التي لا يمكن إلا لقلّة قليلة أن يفسّروها ويصوغوا منها الأحكام والقواعد التنظيميّة. ولقد أصبحت تهم الردّة وازدراء الأديان سلاحًا سياسيًّا في يد المجموعات السياسيّة تلجأ إليه للتخلّص من خصومها ومعارضيها.

ويرى روالد أنّ "المسلمين كانوا يشكّلون الأغلبيّة، وتوجّب عليهم أن يحافظوا على هذه الأغلبيّة في وجه المسيحيّين واليهود".[94] ويمكننا أن نورد عدّة حجج تدعم هذه الفرضيّة، وأوّلها أنّنا نجد اختلافًا واسعًا في الآراء المتعلّقة بمسألة الردّة حتّى عند أوائل الفقهاء، ويحاجج إبراهيم سيّد بأنّ غياب الإجماع هذا هو السبب في "تمييز بعض الفقهاء بين الردّة الفرديّة والردّة المترافقة بخيانة عظمى"؛ بل إن سيد يذهب أبعد من ذلك فيحاجج بأنّ "عددًا من الفقهاء في العصور السابقة، بمن فيهم: إبراهيم النخعي وسفيان الثوري، [...] أجمعوا على أن الردّة ذنب عظيم، لكنّه ذنب لا يقتضي تطبيق عقوبة الإعدام. وفي العصر الحديث نجد موافقة لهذا الرأي عند محمود شلتوت، شيخ الأزهر، والدكتور طنطاوي".[95] ويختم أيّوب تحليله بنتيجة مفادها: "إن الدراسة المعمّقة للمصادر المبكّرة للتراث الإسلامي تظهر موقفًا متشدّدًا متناميًا تجاه الردّة [...] وبما أنّ الآراء المتعارضة تعود إلى أوائل الفقهاء التقليديّين، بمن فيهم: مؤسّسوا المذاهب الفقهيّة، فإنّ الفقهاء اللاحقين كانوا أحرارًا في تفسير النصوص التراثيّة بما يلائم أمزجتهم وعصورهم والمناخ السياسي الذي عاشوا فيه".[96] وينقل لنا سعيد في كتابه المهم حول الردّة قولًا لراشد الغنوشي يرى فيه بأنّ الردّة جريمة سياسيّة، وأنّ الدليل القرآني يشدّد على مبادئ حرّيّة العقيدة ويحرّم الإكراه.[97]

ويضاف إلى ما سبق أن استثناء النساء والقصّر من عقوبة الردّة يعدّ من الأدلّة على أنّ من صاغوا قوانين الردّة كانوا يراعون مصلحة سياسيّة. كما إنّ سليمان يخلص إلى نتيجة مفادها أنّ المقاتلين من الرجال وحسب هم من كانوا يُنظر لاعتناقهم الإسلام أو رفضهم له.[98] ولقد قام فريدمان بتلخيص آراء وحجج الإمام أبي حنيفة، أوّل

---

93 الحرّيّة الدينيّة وحكم الردّة (مصدر سابق).
94 التعدّديّة والتعدّديّة الثقافيّة في المجتمع العلماني.. حقوق فرديّة أم جماعيّة؟: روالد.
95 هل تحتوي الشريعة الإسلاميّة على عقوبة قتل المرتد؟ (مقالة): سيد.
96 الحرّيّة الدينيّة وحكم الردّة (مصدر سابق).
97 الحرّيّة الدينيّة والردّة والإسلام: سعيد، سعيد؛ ص98.
98 المرتدّون والإسلام والحرّيّة الدينيّة.. الفرق بين تغيير العقيدة وتغيير الولاء: سليمان.

أئمّة المذاهب السنّيّة الأربعة وأعظمهم، فقال: "هنالك جانبان للردّة وفقًا لتحليل أبي حنيفة: فهو إمّا انتهاك ديني يستدعي العقوبة الإلهيّة في الآخرة، وإمّا جريمة سياسيّة من المرجّح أن يليها تمرّد".[99] وبحسب تحليل فريدمان، يتمثّل فهم أبي حنيفة في أنّ ردّة الرجل المسلم هي جريمة سياسيّة في المقام الأوّل، تترافق مع خطر التحوّل إلى تمرّد؛ وما تستدعيه من عقوبة قاسية هي مسألة سياسة عموميّة تهدف لحماية رخاء الدولة الإسلاميّة.

ويرى أيّوب أنّ الردّة ظلّت مسألة نظريّة في أعين المسلمين حتّى وقت قريب، وبرزت إلى موقع الصدارة كمسألة سياسيّة مع صعود الاستعمار الغربي. وهو يقترح أن هذه المسألة تستمدّ جذورها، وما يؤثّر بها، من العلمانيّة التي فُرِضت على المجتمع الإسلامي، ومن غياب نقاش حرّ تحت وطأة أنظمة سلطويّة تهيمن على الكثير من أنحاء العالم الإسلامي.[100]

الخلاصة

لقد أسّس الإسلام علاقة مباشرة بين الله والناس، وعبّر القرآن الكريم والسنّة النبويّة عن الحرّيّة في مسائل العقيدة بوضوح لا لبس فيه. وإذا قبلنا الرؤية الحديثة للديمقراطية، لا باعتبارها مشاركة الفرد في السلطة السياسيّة، وإنّما باعتبارها منظومة لحماية الفرد ممّا قد تمارسه الدولة من عنف وإكراه، فيمكننا القول بأنّ وجهة النظر الإسلاميّة هي الأقرب إلى الحداثة؛ فالإسلام لا يرغب بتحرير الفرد من سلطة الكهنوت فحسب، وإنّما يريد تحريره من سلطة الدولة أيضًا، وهو يشدّد على أنّ دور الفرد ومسؤوليّته وحرّيّة العقيدة يتبوآن مكانة المبادئ الرئيسيّة.

ولا شكّ في أنّ الإسلام يميّز بين المؤمن والكافر، لكنّ القرآن الكريم يتوجّه في خطابه للجميع ويتطلّع إلى عالم أفضل يعيش فيه أناس أفضل من خلال تحمّل كل فرد لمسؤوليّة أفعاله دون تمييز.

ولقد شهدت الشريعة الإسلاميّة تحوّلات كان دافعها المصالح السياسيّة، وجرى الإعلاء من شأنها حتى وصلت إلى مرتبة القدسيّة. أمّا العالم الإسلامي فيعيش اليوم في قبضة نُخَب سياسيّة ودينيّة فاسدة ويعاني من مشكلات معقّدة ومتنوّعة، لكنّ أيًّا من هذه المشكلات لا يستعصي على الحلّ، ومن يبحث عن مفتاح إعادة الحياة للعالم الإسلامي وإصلاحه فسيجده في التعليم وفي نهضة فكريّة تقوم على أكتاف المثقّفين.

وهنالك مسألة لا بدّ من التطرّق لها باختصار، وهي ما إذا كان الحل يتمثّل في علمنة المجتمعات الإسلاميّة. والتاريخ يروي لنا كيف أنّ العلمانيّة جُرِّبت على

---

99 التسامح والإكراه في الإسلام: فريدمان: ص137.
100 الحرّيّة الدينيّة وحكم الردّة (مصدر سابق).

المسـتويين، الإكراهـي والمـبطّن، وقـد أثبتـت فشـلها فـي الحـالتين كليهمـا؛ فأولًـا: إن العلمانيّـة تسـتمدّ جـذورها مـن (الفصـل بـين الله وقيصـر) كحقيقـة مطلقـة يـؤمن بهـا بعـض المسـيحيّين، لكـنّ هـذا الفصـل محظـور فـي الإسـلام. وثانيًـا: إنّ المجتمعـات المسـيحيّة لـيس لـديها مـاضٍ مجيـد يمكنهـا أن تتطلّـع إليـه كمـا هـو حـال المسـلمين. وثالثًا، وقـد يكـون الأهـمّ: إن الإسـلام يقـدّم نقطـة ارتسـاء عظيمـة تثبّـت الهويّـة بالـذات، وهـو أمـر تبـرز الحاجـة إليـه عنـدما يواجـه المـرء صـدمة الانفكـاك التـي تنشـأ عـن الحداثـة والعولمة.

إن عمليـة الإحيـاء لا بـدّ أن تبـدأ علـى المسـتوى الفكـري مـن خـلال مناقشـة جديـدة للشـريعة علـى ضـوء الـدليل القرآنـي؛ فمـن يرغـب بإحـداث التغييـر فـي المجتمعـات الإسلاميّة، وجعلها تتوافق مـع القـيم الأخلاقيّـة الأصليّة للقرآن الكريم والسـنّة النبويّـة، يجـب عليـه أن يلتـزم بخطّـة إسـتراتيجية متشـعّبة يتـزامن فيهـا التطـوير فـي الجانـب الاجتماعي مع التطوير في الجانب السياسي ومع التطوير في الجانـب الأهـمّ، أي: الجانـب الاقتصـادي. وذلـك بشـرط أن يجـري إدمـاج هـذا التغييـر وأن يحـدث مـن الـداخل، فالتـدخّل خـارجي، أيًّا كـان، أثبتـت التجـارب أنّـه يفـاقم الأوضـاع سـوءًا، ولـن يغيّـر ديدنـه هـذا إذا جـرى اللجوء إليه مجدّدًا.

والتعلـيم هـو السـبيل إلـى هـذا التغييـر الاجتمـاعي والسياسـي والاقتصـادي؛ فـالتعليم ومحـو الأمّيّـة سـيمكّن المسـلمين مـن أن يطّلعـوا بأنفسـهم علـى مـا يقولـه القـرآن الكـريم والسـنّة النبويّـة دون الاعتمـاد علـى تفسـيرات الآخـرين. ويجـب علـى المثقّفـين أن يقـودوا هـذه الحركـة ويتقبّلـوا المخـاطر التـي تنطـوي عليهـا هـذه القيـادة، وأسهل ما يمكنهم أن يفعلوه هو تقديم الأسـاس النظَـري: وهـو أسـاس يـوفّره القـرآن والسنّة دون عناء، ويرد فيهما بشكل صريح وواضح.

لائحة المراجع

contemporary Ahmad, N. (2011) The concept of collectivism in relation to Islamic and jurisprudence. *Open Law Journal* 4: 15-20.

(1961, Lahore: Arnold, T. (1906) *The Preaching of Islam*. London: Constable and Company. Muhammad Ashraf Publications.)

Masihiyat 20: Ayoub, M. (1994) Religious freedom and the law of apostasy. *Islam Islamiyat* 75-91.

in Muslim Friedman, Y. (2003) *Tolerance and Coercian in Islam. Interfaith Relations Tradition*. Cambridge University Press.

Individualism and Goitein, S. D. (1977) Individualism and conformity in classical Islam. In S. Vryonis Jr), p. 3. Fifth Giorgio Levi Delia *Conformity in Classical Islam* (ed. A. Banani and Wiesbaden. Vida Biennial Conference.

University Iqbal, A. M. (1934) *The Reconstruction of Religion Thought in Islam*. Oxford Press. (Web PDF available at www.ziarat.com.)

(Available at Khan, Z. Z. (2011) Pluralism in Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2). http://www.muslimsocieties.org.)

the Christian West. Makdisi, G. (1989) Scholasticism and humanism in classical Islam and 175-82. *Journal of the American Oriental Society* 109:

Islam and Modernity, Masud, M. K. (1993) Civil society in Islam. Presented at a seminar on www.dkxhtdd7qzxyg.cloudfront.net/27t9bh_civil- Karachi, 4-6 November 1993. (Available at islam.pdf.)

Christians of the Morrow, J. A. (2013) *The Covenants of the Prophet Muhammad with the World*. Sophia Perennis.

Balancing Musah, M. B. (2011) *The Culture of Individualism and Collectivism in Perspective*. Ontario International *Accountability and Innovation in Education: An Islamic* Development Agency.

Rahman, S. A. (1986) *Punishment of Apostasy in Islam.* Kazi Publishing.

5(4). Rehman, F. ur (1966) The status of the ïndividual ïn Islam. *Islamic Studies International* Rehman, F. ur (1970) Islamic modernism: its scope, method and alternatives. *Journal of Middle East Studies* 1: 317-30.

individual or collective Roald, A. S. (2011) Multiculturalism and pluralism in secular society: rights? Bergen: Chr. Michelsen Institute.

London: Ashgate Saeed, A. and Saeed, H. (2004) *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Publishing.

Sardar, Z. ud D. (2011) Rethinking Islam. *Islam and Muslim Societies* 4(2).

Negotiating the Seyit, K. (2006) The paradox of Islam and the challenges of modernity. In (ed. E. Burns Coleman and K. *Sacred Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society* White). Acton, Australia: ANU E Press.

Qur`anic Perspective. Shafaat, A. (2006) *The Punishment of Apostasy in Islam*, Part I: *The* (Available at www.islamicperspectives.com/apostasy1.htm.)

vs change of Sulayman, A. (2011) Apostates, Islam & freedom of faith: change of conviction VA: The International Institute of Islamic allegiance (translated by N. Roberts). Herndon, Thought.

الفصل السادس

الحرّيّة الاقتصاديّة.. السبيل إلى تحرير المرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا

(سعاد عدنان)

لقد وقّعت بلدان العالم العربي وصادقت على معاهدات منظّمة الأمم المتّحدة المتعلّقة بالجندر وقضايا المرأة؛ لكنّنا لا نزال نلاحظ وجود الصعوبات المعروفة الموجودة منذ أمد بعيد، والتي تؤدّي إلى تدنّي مشاركة المرأة في الحياة الاقتصاديّة والسياسيّة وفي المجتمع المدني. ويشير واقع العالم العربي إلى أنّ التقاليد الاجتماعيّة-الاقتصاديّة والدينيّة تمارس تأثيرها على سلطة الجندر وعلاقاته، وأنّ المرأة مستبعَدة إلى حدّ كبير من الحياة العامّة ومن ميادين التنمية.

ومن جوانب المشكلات الاقتصاديّة التي تواجهها المرأة: ارتفاع مستوى العنف والصراع في العالم العربي، ممّا يتسبّب بإضعاف مكانة المرأة بطرق كثيرة؛ فالنساء والفتيات أكثر ضعفًا أمام العنف، ويستنتج البعض من ذلك أنّهنّ بحاجة إلى الرجل كي يقدّم لهنّ الحماية، حيث يُنظر إلى الرجل باعتباره من يقدّم الحماية بشكل طبيعي، وإلى المرأة باعتبارها من يحتاج الحماية، وهذا الاعتقاد يدفع الكثيرين إلى الاستنتاج بأن المنزل هو أكثر الأمكنة أمانًا للمرأة.[101] وممّا يؤسف له، أنّ السياق الحالي للأحداث في العالم العربي يرسّخ الانقسام التاريخي بين ما هو "عام" وما هو "خاص"، ممّا يتسبّب بتعزيز ما يُعتَقد به من أدوار ومسؤوليّات لكلا الجندرين.

في ما يلي من هذا البحث سألجأ إلى خليط من أفكار (المرأة في التنمية) و(الجندر والتنمية) كي أقدّم البراهين على ما لتعزيز الحرّيّة الاقتصادية للمرأة في العالم العربي من أهمّيّة في رفع مكانتها وفي تعزيز النمو الاقتصادي العام لبلدان العالم العربي. وسيطرح هذا الفصل حججًا تؤيّد انتهاج سياسات تتوافق مع اقتصاد السوق يمكنها أن تحفّز الاستثمار في مجال تعليم الفتيات وتقديم الرعاية الصحّيّة لهنّ، ممّا يساهم في تغيير بنى السلطة السائدة. ثمّ ينتقل البحث بعد ذلك إلى طرح مقاربة "حسّاسة للجندر" يجب أن ترافق السياسات الاقتصاديّة المقترَحة بقدر الإمكان، وذلك لإزالة الحواجز التي تحدّ من استقلاليّة المرأة وتقف حائلًا دون استفادتها من الفرص المماثلة.

(المرأة في التنمية) مقابل (الجندر والتنمية).. مضامين لعملية صناعة السياسات في العالم العربي

إن الطريقة التي فُهِمت على أساسها قضايا المرأة، ولا تزال، قد أثّرت على السياسة التنمويّة في المستويين العالمي والمحلي كليهما، وتسبّبت بظهور الكثير من الممارسات المختلفة. أمّا التوجّه العام الأوّل، أي: المرأة في التنمية، فهو "يترافق مع نطاق واسع من الفعّاليات التي تتعلّق بالمرأة في ميدان التنمية، والذي انخرطت فيه الوكالات المانحة والحكومات والمنظّمات غير الحكوميّة منذ سبعينيّات القرن

[101] موز وسواحل وقواعد.. الفهم النسوي للسياسة الدوليّة: إينلو؛ ص3.

الماضي".[102] ولقد تبنّى مؤيّدو هذه المقاربة حجّة (الكفاءة الاقتصاديّة) ودافعوا عن قدرة المرأة على المساهمة في عمليّة التنمية؛ وقد كان لهذه المقاربة أثر دائم على سياسات التنمية وممارساتها.

ولقد وُلِدت مقاربة (المرأة في التنمية) في سياق حدّد فيه صنّاع السياسات المرأة بدورها كأمّ وزوجة، وانحصرت السياسات المتعلّقة بقضايا المرأة ضمن إطار الرعاية الاجتماعيّة، أي: "مقاربة الرعاية الاجتماعيّة".[103] وكردّ فعل على هذه البيئة العامّة للسياسات، تَشَكَّل توجُّه (المرأة في التنمية) حول فكرة (النسويّة الليبراليّة) التي ترى بأنّ "ما تعانيه المرأة من أوجه الحرمان ينشأ من التوقّعات التقليديّة المنمّطة التي يعتقدها الرجال وتعتنقها النساء، وهي توقّعات يجري تعزيزها من خلال وكالات متنوّعة للنشاط الاجتماعي".[104] فكان توجّه (المرأة في التنمية) يهدف إلى تفكيك الصور النمطيّة من خلال الترويج لأدوار "جديدة" للمرأة، وبالخصوص: بواسطة تدريبها وتقويتها اقتصاديًّا.

وكانت التحدّيات التي قابلها هذا التوجّه في العالم العربي أكبر من غيرها في المواقع الأخرى، فالكثير من المشروعات والسياسات الهادفة لتقوية المرأة اقتصاديًّا تحوّلت إلى مشروعات للرعاية الاجتماعيّة. إن ما يسود المنطقة من التقاليد الاجتماعيّة الثقافيّة والبنى المجتمعيّة وعلاقات السلطة تعمل جميعًا على تقييد الحرّيّة الاقتصاديّة للمرأة وحصر الفرص التي يمكنها الاستفادة منها. وفي الوقت نفسه فإنّنا إذا نظرنا إلى المشروعات المخصّصة لتعزيز دور المرأة في الزراعة ضمن منطقة الصحراء الإفريقية فسنجدها قد تمخّضت عن أثر إيجابي يتمثّل في تقوية المرأة بشكل فعلي، والسبب يعود إلى أن المرأة في هذه المنطقة هي المسؤولة عن توفير قوت أسرتها؛ وعندما طُبِّقت مشروعات مشابهة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لم تنجح لأنّ الرجل هو من يؤمّن قوت الأسرة في هذا الجزء من العالم.[105]

وفي سبعينيّات القرن الماضي بدأ أنصار توجّه (المرأة في التنمية) ومن يطبّق إرشاداته بالتساؤل حول النموذج المعتمَد حينها؛[106] لأنّ التعامل مع قضايا المرأة دون النظر للسياق الثقافي لم يكن إستراتيجية كفوءة. وعلى الرغم من أنّ الأبحاث التي جرت في ظلّ هذا التوجّه أنجزت الكثير من الأعمال المهمّة في تحليل مشكلة إخضاع المرأة وأسبابها، وفي طرح توصيات بهذا الشأن لكسر حلقة الإخضاع من خلال تزويد المرأة بالمزيد من فرص الاستفادة من الموارد، فإنّ هذه الأبحاث اتّسمت بعيب كبير يتمثّل

---

102 من مقاربة (المرأة في التنمية) إلى مقاربة (الجندر والتنمية).. التحوّل المفاهيمي في الخطاب المتعلّق بشؤون المرأة والتنمية: رضوي، ميلر؛ ص2.

103 المصدر السابق؛ ص3.

104 المصدر السابق؛ ص3.

105 المصدر السابق؛ ص10.

106 المصدر السابق؛ ص12.

في التعامل مع مشكلة إخضاع المرأة بمعزل عن السياق والمنظومات الاجتماعية التي تسبّبت بنشوئها. ولقد تعزّز الوعي بهذا العيب المنهجيّ عبر الانتقادات المتزايدة في الكتابات الأكاديميّة المتخصّصة بالقضايا النسويّة لفكرة التعامل مع النساء كمجموعة متجانسة بغضّ النظر عن السياقات المختلفة التي يعِشْن فيها.

بواسطة التركيز على التقاليد الاجتماعيّة-الثقافيّة، والكيفيّة المتّبعة لصياغة أوضاع (الرجل) و(المرأة) وإدامتها، ظهر نموذج جديد كإطار لسياسة عامّة في هذا الشأن. إذ تدعو مقاربة (الجندر والتنمية) إلى سياسات "حسّاسة للجندر" في كلّ المجالات باستثناء السياسات أو المشروعات التي تستهدف المرأة فقط؛ واليوم نجد لغة (الجندر) هي المتبعة في ميدان السياسات والممارسات التنمويّة. ومع ذلك، فإن المخرَجات لا تختلف كثيرًا عن مخرجات مقاربة (المرأة في التنمية)، وخصوصًا في البلدان النامية. وربّما يمكن القول بأنّ بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تمثّل الحالة الأصعب على صعيد الرقيّ بمكانة المرأة في عمليّة التنمية، وذلك نظرًا للطبيعة الأبويّة المعقّدة في هذه المنطقة، والتي يتزامن فيها تأثير العوامل الاجتماعيّة والثقافيّة والدينيّة.

إن إعلان بيجين ومنهاج عمله، والذي تبنّاه المؤتمر العالمي للمرأة في دورته الرابعة عام (1995)، وجدّدت منظّمة الأمم المتّحدة التأكيد عليه عام (2000)، يُعتبَر أشمل إطار سياسي عالمي يتمكّن من إحداث أثر في صناعة السياسات في قضايا المرأة على الصعيد العالمي، بما في ذلك: منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. وإذا نظرنا إلى مدى تطبيق شروط هذا الإعلان والامتثال لها (من الحكومات والمجتمعات المحلّيّة على حدّ سواء) فستتبيّن أمامنا التحدّيات التي تواجهها بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، إذ تكاد جميع التقارير المحلّيّة للبلدان العربيّة في ما يخصّ تطبيق إعلان بيجين ومنهاج عمله، منذ عشرين عامًا وحتّى يومنا هذا، تنبّه للتحدّيات المتعلّقة بالبيئة الثقافيّة في هذه البلدان. وحتى في حالة وجود تشريعات وسياسات تعزّز المساواة الجندريّة، فإن السياقات المحلّيّة في البلدان العربيّة لا تستجيب لها إلّا بشكل ضعيف، ممّا يخلق فجوة هائلة بين التخطيط والتطبيق.[107] فالدور التقليدي الذي يُنسَب للمرأة (الدور المنزلي) يقيّد وجودها في المجال العام.

ولقد أدّى تصاعد سويّة العنف والصراعات المسلّحة في المنطقة إلى تفاقم هذا الوضع وتقوية الاعتقاد بأن من الأسلم للمرأة بقاؤها في المنزل. كما كان للاضطرابات السياسية وحالة الهرج والمرج في الكثير من بلدان المنطقة آثار مختلفة على الرجل والمرأة، فبينما يرتفع احتمال مقتل الرجل في الصراعات، يرتفع أكثر احتمال تعرّض المرأة لأشكال كثيرة من العنف الجنسي، وهنالك بالفعل تقارير تدين استخدام العنف

[107] تقرير منظّمة الأمم المتّحدة حول المرأة (2015) بعنوان: التقرير التجميعي للمنطقة العربيّة في ما يتعلق بتطبيق إطار عمل بيجين بعد عشرين عامًا.

الجنسي في استهداف المعارضين في تونس ومصر وسوريا أثناء الاضطرابات، وهنالك حالات لا تزال سارية في بعض المناطق. كما يميل اللاجئون السوريّون في الأردن ولبنان وتركيا وليبيا إلى تزويج بناتهم في عمر مبكّر، اعتقادًا منهم بأنّ الزواج سيوفّر لهنّ نوعًا من الحماية. وفي مصر توثّق تقارير منظّمات المجتمع المدني لأشكال شديدة من التحرّش بالنساء في الشوارع، وخصوصًا أثناء التظاهرات.[108] وفي أمثال هذه السّياقات تتعرّض حرّيّة المرأة في الحركة إلى قدر أكبر من التقييد، ويتزايد احتجاز المرأة ضمن النطاق الخاص في توفير الحماية.

على الرغم من مقاربة (الجندر والتنمية)، والتي حثّت على التوعية بمسائل الجندر، فإنّ المشروعات المتعلّقة بتقوية المرأة اقتصاديًّا في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا اتّبعت في الغالب شكلًا نسائيًّا وحسب. فالمثال الأكثر تكرارًا لتقوية المرأة اقتصاديًّا، وأحد الأعمدة المهمّة لإعلان بيجين، هو النشاطات المدرّة للدخل؛ ومع أنّ تشجيع المرأة على الاستثمار الريادي أمر ينطوي على أهمّيّة حقيقيّة، فإنّ الترويج لأمثال تلك النشاطات المدرّة للدخل دون توفّر المتطلّبات الضروريّة سيقف في وجه تحقيق الأثر المأمول، وذلك على صعيدي: المشاركة والنتائج، حيث ينص تقرير منظّمة الأمم المتّحدة على أنّ هنالك أيضًا "حواجز تقف في وجه المرأة الريفيّة الفقيرة تحول دون استفادتها من الخدمات، وتعقيدات إداريّة، وتأخيرات في إدخال التعديلات على القوانين في ما يخصّ الاستقلال الاقتصادي للمرأة، ومحدوديّة استفادة المرأة من أدوات الإنتاج وحقوق الملكيّة والموارد".[109] وللتغلّب على هذه المشكلات من الضروري صياغة سياسات تتلاءم مع السوق وتكون حسّاسة للجندر في الوقت نفسه.

المشاركة الاقتصاديّة للمرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا

معظم البلدان العربيّة تبدي النمط نفسه في التعاطي مع مسألة الجندر على صعيدي الصحّة والتعليم (عدد الإناث يفوق عدد الذكور في التعليم العالي)؛ ولقد أدى هذا الأمر إلى تحسّن أداء البلدان العربيّة في (مؤشّر التنمية البشريّة)، فحقّقت أسرع معدّلات التقدم على مستوى العالم منذ السبعينيّات الماضية.[110] ولقد ترافق هذا التقدّم في التنمية البشريّة مع معدّل أعلى للدخل الفردي، لكنّ هذه التطوّرات الإيجابيّة لم تؤدّ إلى تحسّن مستوى المساهمة الاقتصاديّة للمرأة كما هو الحال في باقي أنحاء العالم.

---

108 تقرير منظّمة الأمم المتّحدة حول المرأة (2013) بعنوان: استشارة محليّة بشأن المقترحات العامة المطروحة إزاء حقوق الإنسان في حالات النزاع وسياقات ما بعد النزاع؛ ص10.

109 المصدر السابق.

110 تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي (2014) بعنوان: تقرير الفجوة الجندريّة العالميّة.

هذا المزج بين توجّهين من الأمور التي تختصّ بها منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (MENA) ، حتّى أنّ تقارير البنك الدولي تشير إليه بعبارة "لغز (MENA)"،[111] لكنّ هذا اللغز قابل للحل إذا أخذنا بالحسبان نقطتين اثنتين:

1. هنالك مشكلة تنشأ من الطبيعة الأبويّة الخاصّة للمجتمعات في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا تتّسم بالفصل بين ما هو "عام" وما هو "خاص"، وهذا الفصل هو الذي يؤطّر ويصوغ القواعد الجندريّة.

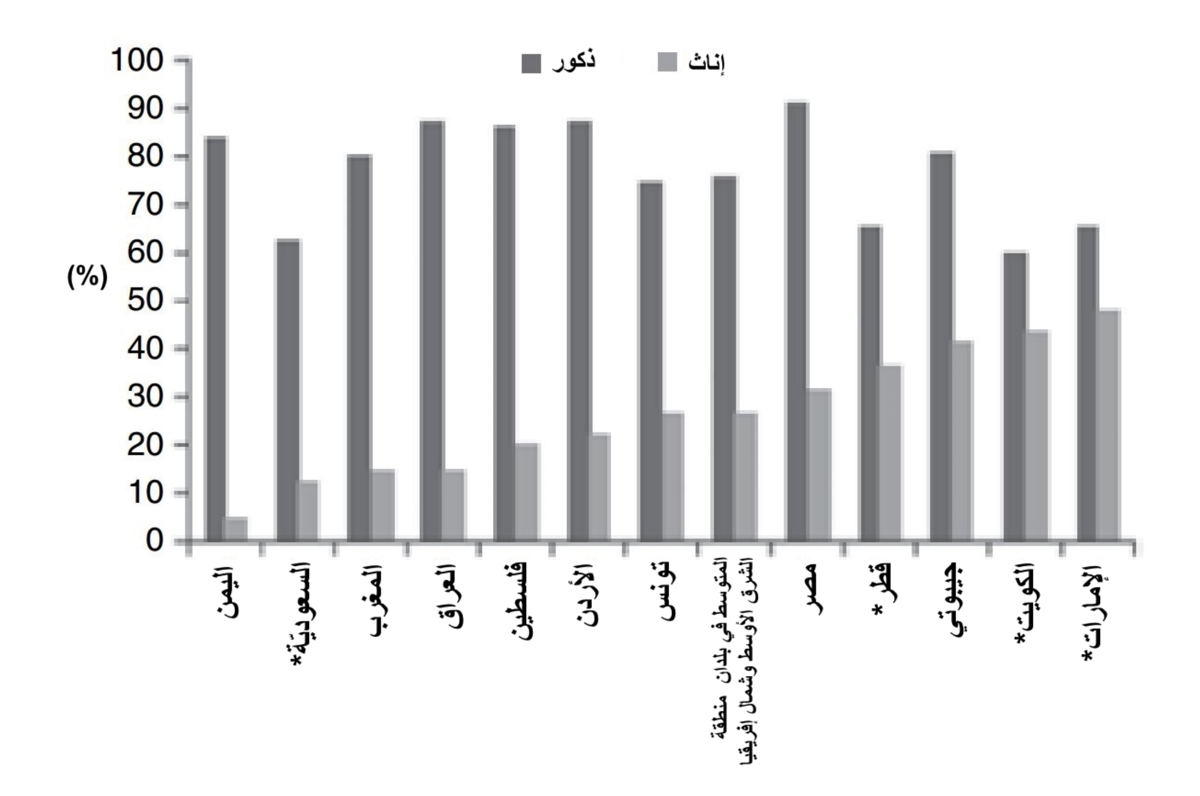
2. الطبيعة الخاصّة للنمو الاقتصادي في هذه المنطقة تنشأ أساسًا من اقتصادات التريّع (rent-seeking) التي لا تسعى بالضرورة إلى تعزيز الحرّيّة الاقتصاديّة للجميع.

وتسجّل منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا أدنى المعدّلات العالميّة لمشاركة الإناث في سوق العمل (25%)، وذلك عند مقارنتها بالمعدّل العالمي (50%). أما الزيادة في هذا المعدّل فهي تحدث بوتيرة بطيئة جدًّا، كما إنّ المعدّل نفسه يتفاوت بين بلد وآخر، من (5%) في اليمن إلى (48%) في الإمارات العربيّة المتّحدة.[112]

ويضاف إلى ذلك أنّ الفتيات في هذه المنطقة يواجهن أيضًا أعلى معدّلات البطالة في العالم (حوالي 40% بالمقارنة مع 22% ضمن فئة الشباب).[113] كما تسجّل المنطقة أدنى المعدّلات المناطقيّة في المؤشّر العالمي للفجوة الجندريّة (GGI)، ومن الجدير بالذكر أنّ الكويت تتصدّر بلدان المنطقة في هذا المؤشّر، لكنّها مع ذلك تظلّ أدنى من معدّلات المناطق الخمس الأخرى التي يشملها المؤشّر.[114] وعلى الرغم من التحسّن الملموس على صعيدي الصحّة والتعليم (واللذين يشكّلان اثنين من المؤشّرات الفرعيّة الأربعة للمؤشّر السابق، إلى جانب المشاركة الاقتصاديّة والتمكين السياسي) فإنّ المنطقة لا تزال في ذيل المؤشّر، إذ لم تتمكّن من إغلاق سوى (60%) من الفجوة الجندريّة بحلول العام (2013). و(المشاركة الاقتصاديّة) هي العنصر الذي يعمل أكثر من غيره على توسيع الفجوة الجندريّة في بلدان المنطقة، بل إنّ "المنطقة تستمرّ في احتلال المرتبة الأخيرة في المؤشر الفرعي لـ(الفرص والمشاركة الاقتصاديّة)، فلم يُغلَق سوى (42%) من الفجوة الجندريّة الاقتصاديّة".[115]

---

111 تقرير البنك الدولي (2013) بعنوان: فتح الأبواب.. المساواة الجندريّة والتنمية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.
112 انظر: الشكل (2).
113 المصدر السابق.
114 تقرير المؤشّر العالمي للفجوة الجندريّة (2014).
115 المصدر السابق.



الشكل (2) مشاركة الإناث والذكور في قوّة العمل في بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.[116]

ويمكن تفسير المستوى المحدود لمشاركة الإناث في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا اعتمادًا على مجموعة من العوامل المتفاعلة بعضها مع بعض، وملخّص هذه العوامل:

• القيود القانونيّة التي تعكس في جزء منها تقاليد المجتمع، وتقييد استقلاليّة المرأة.

• تقييد فرص الاستفادة من الأصول والموارد الماليّة (الحسابات المصرفيّة، الرهون، الأراضي، وما أشبه).

• بيئة معادية للنساء اللواتي يرغبن بإنشاء الاستثمارات (كالتعقيدات الإداريّة والمتطلّبات القانونية وغيرها).

• بيئة معادية للاستثمارات التي يمكنها توظيف النساء (كالأسعار العالية للضرائب، المتطلّبات الإداريّة المعقّدة، الاحتيال، الفساد، والاضطرابات السياسيّة).

• الضوابط التنظيميّة المرهقة التي تدفع أرباب العمل إلى التمييز ضدّ المرأة.

---

[116] المصدر: مسوحات منزليّة (الملحقان A وC)، والرمز (*) يشير إلى التقديرات الرسميّة للمعدّل ضمن السكّان من غير المهاجرين. تقرير البنك الدولي (2013) بعنوان: فتح الأبواب... (مصدر سابق)؛ ص39.

• عدم التوافق بين المهارات التي يطلبها أرباب العمل وبين المستوى التعليمي للمرأة.

• التقاليد الاجتماعيّة-الثقافيّة.

والجدول (2) يرينا معدّلات مؤشّر الفجوة الجندريّة التي يمثّلها الشكل (2)؛ وهذا الجدول يدعم الصلة الوثيقة لبعض العوامل السابقة مع النتائج المسجّلة (علمًا بأن بيانات بعض البلدان غير متوفّرة).

البلد	نتيجة المؤشّر	المرتبة الإجماليّة في سلّم المؤشّر (من بين 142 بلدًا)	المؤشّر الفرعي للمشاركة الاقتصاديّة (النتيجة ثمّ المرتبة)	مؤشّر سهولة ممارسة الأنشطة الاستثمارية (مؤشّر للبنك الدولي يرتّب 189 بلدًا وفقًا لهذه الميزة)
اليمن	0.5145	142	0.3596 (138)	137
السعوديّة	0.6059	130	0.3893 (137)	49
المغرب	0.5988	133	0.4000 (135)	71
الأردن	0.5968	134	0.3580 (140)	117
تونس	0.6272	123	0.4634 (130)	60
مصر	0.6064	129	0.4609 (131)	112
قطر	0.6403	116	0.6197 (101)	50
الكويت	0.6457	113	0.6083 (106)	86
الإمارات	0.6436	115	0.5152 (123)	22

الجدول (2): بيانات المؤشّر العالمي للفجوة الجندريّة (GGI) لبلدان مختارة من منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.[117]

السياسات المتوافقة مع السوق وإمكانيّاتها في تعزيز وضع المرأة في العالم العربي

إنّ غياب المرأة عن المشاركة الاقتصاديّة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا له مضامين مهمّة في ما يخصّ وضعها في هذا الجزء من العالم؛ فمحدوديّة استفادة المرأة من الفرص الاقتصاديّة يقلّل من قدرتها على التحمّل ويجعلها تعتمد على الرجل ماليًّا، ممّا ينتج أشكالًا أخرى من التبعيّة. كما يؤدّي هذا الأمر إلى تقليص

[117] المصدر: البيانات مستمدّة من التقرير العالمي للفجوة الجندريّة (2014)، ومؤشّر البنك الدولي لسهولة ممارسة الأنشطة الاستثماريّة (2014).

اســتفادتها مــن الخــدمات الرئيســيّة كالصــحّة والتعلــيم بالإضــافة إلــى تقلــيص استقلاليّتها.

إن الحقيقة الواقعة تقول بأنّ المرأة في هذه المنطقة تميل إلى عيش حياتها في المجال الخاص،[118] وهو تأثير يفرضه الأمر الواقع بسبب استبعادها من المجال العام، ممّا يؤدّي إلى زيادة احتمال وقوع العنف المنزلي عندما يحصل الرجل على المزيد من السلطة ويصبح العنف المنزلي ينظر إليه كمسألة تدخل في إطار الشؤون الخاصّة. إنّ الربط بين منزلة المرأة والمجال الخاص يُضعِف وضعها ضمن المجتمع ككلّ، ويقيّد حرّيّاتها الفرديّة كحرّيّة الحركة، وحرّيّة التعبير وصناعة القرار. وكما أشرنا سابقًا، فإن ثنائيّة الانقسام بين العام والخاص يعزّز النزعة الأبويّة في العالم العربي، ومن المهم جدًّا أن نفهم بأنّ اختلال توازن القوّة واللامساواة الجندريّة شكّلت طوال قرون وضع المرأة في العالم العربي.[119]

ويسلّط تقرير البنك الدولي للعام (2011) الضوء على أنّ تزايد استفادة المرأة من الموارد الاقتصاديّة يحسّن مستوى استقلاليّتها من خلال زيادة قدرتها على المساومة والسماح لها بتجميع الأصول الماليّة الشخصيّة (مهما كان شكلها). وعلى امتداد العالم نجد المرأة أكثر تحكّمًا بالفعل ضمن الأسر الأغنى، ومنطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لا تشذّ عن هذه القاعدة، بل تبدي بالفعل زيادة في نسبة النساء اللواتي يتمتّعن بقدر من التحكّم في عمليّة صناعة القرار، وهذه الزيادة تزداد حدّتها بزيادة غنى الأسرة.[120]

ويبدو أنّ المعوّقات التي تقف في وجه المرأة في المنطقة أعظم ممّا هي عليه في أي مكان آخر من العالم؛ إذ تتدخّل المعوّقات غير الرسميّة (الاجتماعيّة-الثقافية) بشكل مباشر للحدّ من وجود المرأة في المجال العام، بل إنّها تعمل أيضًا على تعسير مسعى المرأة للتغلّب على المعوّقات الرسميّة التي تحول دون مشاركتها الاقتصاديّة.

وفي الكثير جدًّا من البلدان الفقيرة ومتوسّطة الدخل، نجد زيادة في احتمال ترويع المرأة بسبب ما يلزم من العدد الهائل من المتطلّبات والعمليّات الإجرائيّة والوقت من أجل البدء بمشروع استثماري، حتى أنّ الكثير منهنّ يرتدعن عن ذلك. وعلى سبيل المثال: "إن 75% من نساء العالم لا يمكنهنّ الحصول على قرض مصرفي لأنّهنّ يعملن في وظائف غير مأجورة أو غير ثابتة ولا يحقّ لهنّ حيازة الملكية".[121] ويتدنّى معدل الاستثمار الريادي (أو: ريادة الأعمال) بشكل خاص في العالم العربي، ويجب أن لا يفاجئنا هذا التدنّي بالنظر للنتائج التي حقّقتها البلدان العربيّة في (مؤشّر سهولة

---

118 تُستخدَم كلمة "خاص" هنا بمعنى غير "عام"، حيث يعني "العام" كلّ ما يتعلّق بالتفاعل والتأثّر في المجال العام، ولا علاقة هنا للعام والخاص بمعنى (الدولتي وغير الدولتي).

119 تحسين وضع المرأة في البلدان ذات الأغلبيّة المسلمة (ورقة بحثيّة): عدناني.

120 تقرير البنك الدولي (2011) بعنوان: تقرير التنمية العالمي (2012).. المساواة الجندريّة والتنمية؛ ص154.

121 تقرير المنتدى الاقتصادي العالمي (2014) (مصدر سابق).

ممارسة الأنشطة الاستثمارية) كما في الجدول (2)؛ فالبلدان العربيّة، باستثناء الإمارات العربيّة المتّحدة وقطر والكويت، حقّقت نتائج متدنّية جدًّا في هذا المؤشّر. ويجب أن لا نتفاجأ أيضًا عندما نرى البلدان العربيّة وهي تحقّق نتائج متدنّية جدًّا في تقرير الفجوة الجندريّة للعام (2014).

إنّ الكويت والإمارات العربيّة المتّحدة وقطر تندرج جميعها ضمن قائمة الدول ذات الضوابط التنظيميّة الأكثر توافقًا مع اقتصاد السوق في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وتحقّق أعلى المستويات في المشاركة الاقتصاديّة للمرأة؛ أما في البلدان الأخرى التي لا تتوافق بيئتها السياسيّة العامة مع اقتصاد السوق، فنجد الكثير من الناس (وبالأخص: النساء) يعجزون عن العثور على فرص عمل في القطاع اللارسمي.

والمرأة أكثر تأثّرًا من الرجل بوجود قطاع لارسمي كبير، بل إنّ هذا الأمر يمثّل مشكلة في العالم العربي بالخصوص؛[122] "فبينما نجد البلدان ذات الدخل المرتفع تسجّل وسطيًّا ظهور (4) شركات جديدة لكلّ (1,000) شخص في سن العمل، فإن بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لا تسجّل ظهور سوى (0.36) شركة جديدة، ولا تتقدّم في هذا المعدّل إلا على بلدان جنوب الصحراء".[123] وعلى الرغم مما لذلك من تأثير على الرجل والمرأة كليهما، فإنّ مناخ الاستثمار في المنطقة يظلّ معاديًا للمرأة بشكل خاص. وعلى سبيل المثال، توصّل أحد تقارير البنك الدولي إلى أنّ "الشركات التي تملكها نساء في مصر أفادت بأنّها تحتاج وسطيًّا إلى (86) أسبوعًا لحل نزاعٍ ما في أروقة المنظومة القضائيّة، وذلك بالمقارنة مع (54) أسبوعًا تحتاجها الشركات المملوكة لرجال".[124] كما إنّ الاستفادة من التمويل، وبالأخص: القروض، تتطلّب ضمانات على شكل أصول ملموسة وتاريخ ائتمان مصرفي يقلّ احتمال توفّرها لدى المرأة بسبب ارتباطها بعوامل أخرى.[125]

والأردن مثال مميّز يرينا كيف يتسبّب تداخل السياسات المختلفة بتقييد المشاركة الاقتصاديّة للمرأة، فهو يسجّل أدنى نتائج هذه المشاركة في المنطقة على الرغم من أنّ معدّل التعليم في شريحة الإناث يصل إلى (99%)؛ ففي الأردن يمسك الرجل بزمام السيطرة الاجتماعيّة على الأصول الاقتصاديّة والأرض والحسابات المصرفيّة وفرص الحصول على القروض المصرفيّة والتعويضات الأسريّة من رواتب ومعاشات، وإذا رغبت المرأة بالحصول على التعويضات الأسريّة مباشرة فيجب عليها أن تمرّ بإجراءات إداريّة معقّدة. وبالإضافة لذلك، فإنّ من يقلّ عمرهنّ عن الثلاثين أو

---

122 تقرير البنك الدولي (2011) (مصدر سابق).

123 تقرير منظّمة الأمم المتّحدة حول المرأة (2012) بعنوان: الاستثمار الريادي النسائي يعيد تشكيل الاقتصاد في دول منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا من خلال الابتكار.

124 تقرير البنك الدولي (2010) بعنوان: المرأة ضمن القوّة العاملة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

125 تقرير البنك الدولي (2013) بعنوان: فتح الأبواب... (مصدر سابق).

مـن سـبق لهـنّ الـزواج يُشـترَط علـيهنّ مرافقـة ولـي أمـر مـن الـذكور لإتمـام بعـض المعـاملات الرسـميّة الأساسـية كإصدار جـواز السـفر. وينحصر عمـل المـرأة فـي بعـض المجالات بأن لا يكون ضمن ساعات الليـل (7 مسـاءً - 6 صباحًا) باسـتثناء المواقـع التي تنصّ عليها ضوابط وزارة العمل.[126]

إن الضـوابط التنظيميّـة العامّـة للعمـل فـي منطقـة الشـرق الأوسـط وشـمال إفريقيـا، ومـا يتعلّـق منهـا بـالمرأة كتعويضـات الأمومـة، تجعـل المنطقـة أقـلّ جـذبًا للاستثمارات وتقلّل فرص العمل المتاحة للمرأة. كما إنّ التركيز على قضايا المـرأة، أو المشـروعات أو السياسـات المتعلّقـة بهـا، أو الإجـراءات الإيجابيّـة لمسـاعدتها، لا تـؤدي دائمًا إلى تحقيق الأهداف المأمولة أو إلى تعزيز الحرّيّة الاقتصاديّة؛ فهي تظـلّ سيفًا ذا حدّين يمكنه أن يعمل ضد صالح المرأة عندما يبعد عنها أرباب العمـل، وقـد تتحـوّل إلى سيف معطوب لا تأثير له في وجه التقاليد الاجتماعيّة والثقافيّة السائدة. أمّا المطلـوب فهـو زيـادة مسـتوى الحرّيّـة الاقتصـاديّة، وتحسـين المنـاخ الاسـتثماري بشـكل عـام، وتقليل الضوابط التنظيمية؛ وهي إجراءات من شأنها مساعدة المرأة بشكل مباشر (لأنّ هـذه الإجـراءات تسـاعد كـل السـكّان)، أو بشـكل غيـر مباشـر (لأنّ هـذه الإجـراءات يُرجّح بأنّها تقود إلى المزيد من الازدهار، وهو أمر يؤدّي، كما أسـلفنا، إلى زيادة احتمـال تمتّع المرأة بالمزيد من الاستقلاليّة).

السياسات الحسّاسة للجندر والمتوافقة مع اقتصاد السوق: طريق التقدّم

أسـلفنا فـي القسـم السـابق الحـديث عـن أنّ السياسـات المتوافقـة مـع اقتصـاد السوق تعزّز المشاركة الاقتصاديّة للمرأة؛ لكنّ تأثيرها يبقى محدودًا إذا لم تكن لم تكن حسّاسة للجندر وإذا لم يكن هنالك أيّ تصرّف حيال التقاليد الاجتماعيّة-الثقافيّة وأوجه اللامساواة البنيويّة. إن أثر تقييد عمل السياسات الموافقة للسوق، وحده، يبدو واضحًا في أشدّ حالاته عندما نتناول وضع المملكة العربيّة السعوديّة: فعلى الرغم من أنّها تتقدّم على قطر في (مؤشّر سهولة ممارسة الأنشطة الاستثماريّة) إلا إنّها تتبوّأ منزلة متدنّية جدًّا في مجال المشاركة الاقتصاديّة للمرأة (أدنى من قطر بثلاث نقاط). وهذا الاخـتلاف يمكـن تفسـيره بأنّـه يعـود فـي كثيـر مـن جوانبـه إلـى التقاليـد الاجتماعيّـة-الاقتصاديّة والسياسات الحكوميّة غير الاقتصاديّة التي تقيّد استقلاليّة المرأة.

إنّ التعامل مع هذه المشكلات وأمثالها، على النحو الذي تطرحه مقاربة الجندر والتنميـة، يلعـب دورًا حاسـمًا فـي تحسـين مسـتوى المشـاركة الاقتصـاديّة للمـرأة فـي منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا. ولا شكّ في أنّ التغيير الذي يطال سياسات الحكومـة يسـاعد فـي هـذا المجـال؛ فعلـى سـبيل المثـال: إنّ إلغـاء الوصـاية الذكوريّـة،

126 تقرير البنك الدولي (2013) بعنوان: تقييم الوضع الجندري في الأردن.. المشاركة الاقتصاديّة.

وضمان التكافؤ في المعاملة أمام القانون، وإزالة المعوّقات التي تعيق حرّيّة المرأة في الحركة، وما شابه ذلك من الإجراءات، من شأنها تغيير البيئة التي تصنع المرأة فيها قراراتها الاقتصاديّة. ومن المهم فحص الموانع التي تقف في وجه مشاركة المرأة في الاقتصاد على امتداد عمليّة صناعة السياسات بأكملها.

وإذا كان هنالك إدراك لكيفيّة تأثير المجالات الاقتصاديّة المختلفة على إتاحة الفرص للمرأة، فإنّ هذا الإدراك سيساعد على تقديم الإرشاد النافع في عمليّة صياغة سلسلة الإصلاح السياساتي. وعلى سبيل المثال: إنّ تنمية القطاعات المتوافقة مع المرأة قد يكون له تأثيرات جانبيّة إيجابيّة على توظيف المرأة وعلى النمو الاقتصادي ككلّ.

وثمّة أهمّيّة حاسمة أيضًا لتغيير التقاليد الاجتماعيّة-الثقافيّة التي تمتدّ في كل مجالات الحياة في مجتمعات منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، بما فيها: مجالات الاستثمار والتوظيف والخدمات الماليّة. ومثل هذا التغيير يجب أن يأتي من الداخل، لكنّه يجب أن يعزَّز بإزالة الضوابط التنظيميّة والسياسات الدولتيّة التي تمارس التمييز ضدّ المرأة. ويجب على منظّمات المجتمع المدني أن تنخرط في الدعوة إلى إنهاء هذا التمييز، وإلى التكافؤ في المعاملة أمام القانون، والدفاع عن رفع مستوى الحرّيّة الاقتصاديّة. إنّ منظّمات المرأة في المنطقة، وحالها كحال أغلب منظّمات المرأة في العالم، تهدر الكثير من الوقت والجهد في الدعوة إلى برامج أكبر للرعاية الاجتماعيّة من شأنها أن تفرض النموذج الأبوي الدولتي وبنى السلطة التي هي في الأصل جزء من المشكلة؛ فإذا كانت المرأة تعتمد على الدولة في دخلها من خلال برامج الرعاية الاجتماعيّة فإنّ الدولة، من خلال بناها الأبويّة، تؤدي دور (المعيل) فعليًّا، وإذا حصل اقتطاع في المعونة، لسبب أو لآخر، فسيصبح حال المرأة المستفيدة من برامج الرعاية الاجتماعيّة كحال (الأرملة).

ويجب على منظّمات المجتمع المدني أن تدفع باتجاه إحداث تغيير في التقاليد الاجتماعيّة-الثقافيّة من خلال زيادة الوعي، لا من خلال حملة أو حملتين أو ثلّة من المشروعات المصمّمة للمرأة، وإنّما من خلال طرح مسألة حقوق المرأة وحريتها الاقتصاديّة ضمن المناخ الفكري السائد. ويجب أن ينخرط الرجل والمرأة سويّة في عمليّة زيادة الوعي هذه، ولا بدّ أيضًا من إعادة النظر برويّة في البنى الاجتماعيّة الراهنة.

إنّ تحرير الضوابط التنظيميّة الدولتيّة لتكون أكثر توافقًا مع السوق والمرأة سيؤدّي حتمًا إلى إتاحة المزيد من الفرص للمرأة في مجال العمل والتنافس مع الرجل، سواءً من خلال العمل لحساب الآخرين أو لحسابها الخاص؛ ومن شأنه أيضًا أن يوفّر مناخًا أكثر ملاءمةً للجهات الاستثماريّة يشجّعها على الاستثمار وتوظيف النساء، وأكثر ملاءمةً للنساء في استثمار أموالهنّ وتوظيف أنفسهنّ؛ كما سيخلق فرصًا أكثر للقطاع المالي لتوفير الخدمات المكيّفة والمصمَّمة على نحو يلائم احتياجات النساء

ذوات الموارد المحدودة. ولا شكّ في أنّ تعزيز الحرّيّات الاقتصاديّة الأساسيّة يعدّ أحد العوامل الجوهريّة لتحرير المرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا؛ كما إنّ زيادة مستوى المشاركة الاقتصاديّة للمرأة من شأنه أن يؤدّي تدريجيًّا إلى تغيير في العلاقات بين الرجل والمرأة في المجتمع بشكل أعمّ، ويتجسّد ذلك بزيادة حصّة المرأة في التحكّم بعمليّة صناعة القرار عندما يزيد دخلها.

المشاركة الاقتصاديّة للمرأة في الإسلام

يبقى عامل مهم أخير يجب أخذه بالحسبان في ما يختصّ بدور الدين؛ فعلى الرغم من وجود أقلّيّات دينيّة كبيرة العدد في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، فإن الإسلام يعتبر القاسم المشترك الأكبر بين مجتمعات هذه المنطقة، ويمكن القول على نحوٍ ما بأنّ الإسلام وثقافته شكّلا الأعراف الاجتماعيّة-الاقتصادية في المنطقة، وخصوصًا في القضايا المتعلّقة بالمرأة، فكثيرًا ما يُلجَأ إلى التفسيرات الدينيّة لتبرير الممارسات الثقافيّة وتشكيل أفهام الناس. ومع أنّ هذا الموضوع ليس من بين الأمور الرئيسيّة التي يركّز عليها هذا الفصل من الكتاب، فليس من الممكن الاستغناء عن نظرة موجزة عامة لهذه المشكلة، وذلك كي نخرج بفهم أفضل لقضيّة المشاركة الاقتصاديّة للمرأة.

تخبرنا أحداث تاريخ الإسلام بأنّ خديجة، زوجة النبيّ محمّد، تعتبر مثالًا عظيمًا للمستثمرة الرياديّة المسلمة؛ إذ كانت خديجة امرأة أعمال ثريّة تحظى بالاحترام بين أبناء قبيلتها، وقد وظّفت النبيّ محمّدًا قبل أن يعلن نبوّته ليعتني بأعمالها في تجارة القوافل، فوجدت فيه الصادق الأمين، وقرّرت أن تطلب الزواج منه، فقبل عرضها بعد أن "أثبت كفاءته في تحمّل المسؤوليّة عندما تولّى أمر إحدى الشحنات التجاريّة التي تملكها خديجة".[127] ومن الجدير بالذكر أنّ خديجة كانت قد ترمّلت مرّتين قبل أن تلتقي النبيّ محمّد، وكانت حينها في الأربعين من العمر وهو في الخامسة والعشرين، وظلّت زوجته الوحيدة حتّى وفاتها. ولقد شكّلت خديجة مصدر دعم مالي ومعنوي كبير للنبيّ محمّد عندما بدأ بعثته رسولًا من الله.

إنّ الإسلام لا يفرض أيّ قيود على مشاركة المرأة في المعاملات التجاريّة، ولا يشترط أيّ وصاية للرجل على هذه المشاركة، ولا يُسمَح للزوج أو الأب أو الأخ أو لأيّ قريب من الذكور باستخدام ملكيّة المرأة أو ثروتها دون موافقتها الطوعيّة المسبَقة. وتقدّم قصّة خديجة مثالًا عظيمًا يناقض كل ما يُقترَح من قيود على الحرّيّة الاقتصاديّة للمرأة باسم الإسلام، وهي في الوقت نفسه مثال يتحدّى ما نراه حاليًّا من انقسام في الدور الجندري ضمن بلدان منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، وما ينطوي عليه هذه الانقسام من مضامين.

---

[127] موسوعة الدين والحضارة الإسلاميّة: نيتون؛ ص344.

ومن جانب آخر، قد تُستخدَم بعض التفسيرات الدينيّة للقرآن الكريم من أجل معارضة الحرّيّة الاقتصاديّة للمرأة أو إضعافها؛ كتفسير الآية القرآنيّة: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ} [33: 33]، فهذه الآية نزلت في الأصل مخصوصة بزوجات النبي من أجل حمايتهنّ وتمييزهن عن باقي نساء المسلمين.[128] لكنّ التفسير السائد جعلها شاملة لكلّ المسلمات، إذ نقرأ في أحد التفاسير، وغيره تفاسير أخرى كثيرة، ادعاءً بأنّ المرأة المسلمة يجب أن تقرّ في بيتها ولا تخرج منه إلا في الحالات الطارئة، ويدعم الكاتب تفسيره هذا بالاستناد إلى عدد من الأحاديث التي تشير إلى أن المرأة يجب أن تظل حبيسة النطاق الخاص لبيتها، ثم يضيف الكاتب استثناءً يسمح للمرأة إذا بلغت سنًّا محدّدًا (لا تعود بعده جذّابة في أعين الرجال) بالخروج من بيتها للصلاة في المسجد.[129] ونجد الشيخ الشعراوي، والذي كان عالمًا أزهريّا يحظى بالشعبيّة والاحترام لدى الكثير من المسلمين، يدعم التفسير التعميمي لهذه الآية ويعارض عمل المرأة، وخصوصًا في المناصب الحكوميّة العليا أو في القضاء.[130] وهذه التفسيرات وأمثالها تغذّي، إلى حدّ كبير، الأعراف الاجتماعيّة-الأخلاقيّة، والمعتقدات والمواقف الشعبيّة.

إن هذه القضيّة معقّدة ولا يمكن التعامل معها في هذه العُجالة، لكن يجب على الأقلّ أن يسلّط الضوء عليها كقضيّة تتطلّب المزيد من البحث والتحليل؛ فالمشاركة الاقتصاديّة للمرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا لا يمكن تحسين مستواها إلا بمواجهة الأعراف الاقتصاديّة-الاجتماعيّة التي تغذّيها التفسيرات الدينية (وتتغذّى عليها هي بدورها أيضًا).

الخلاصة

منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا نطاق جغرافي واسع يحفل بالكثير من التنوّع، ويتّصف كل بلد من بلدانها بسياقه الخاص وخصائصه السكّانيّة ومزاياه الثقافيّة، ممّا يجعل من الصعب الخروج باستنتاجات عامّة؛ لكن يمكننا أن نجد الكثير من المميّزات التي تتشاركها جميع بلدان المنطقة، وفي مقدّمتها اثنتان: الطبيعة الأبويّة للمجتمعات، والعوائق المتشابهة التي تقيّد المشاركة الاقتصاديّة للمرأة. وعلى الرغم من تفاوت أمثلة التمييز بين بلد وآخر، فإنّها تندرج جميعًا ضمن واحد على الأقل من التصنيفين السابقين.[131]

ولا يمكن لأيّ مجموعة من التوصيات المقترحة أن تشكّل إلا إطارًا عامًّا للعمل، وذلك بسبب الطبيعة المتنوّعة للمنطقة، لكنّ التوصية بزيادة الحرّيّة الاقتصادية وتخفيف المعوّقات التنظيميّة المحيطة بالعمل الاستثماري من الواضح أنّها ستوفّر

---

128 تحرير المرأة في عصر الرسالة: أبو شوكة؛ ص20.

129 تفسير المنير: الزحيلي؛ ج21-22 ص10.

130 في نعي الشيخ محمّد متولّي الشعراوي (مقالة): درويش.

131 راجع قسم (المشاركة الاقتصاديّة للمرأة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا) من هذه الدراسة.

للمرأة المزيد من الفرص لتحقيق الازدهار. وعلاوة على ذلك، فإنّ من الثابت أنّ زيادة استقلاليّة المرأة تميل إلى الترافق مع زيادة في المستوى العام للازدهار. ولا يعني قولنا هذا أنّنا ندعو إلى سياسات مخصّصة جندريًّا، وإنّما إلى بيئة عامّة تلائم الحرّيّة الاقتصاديّة، لكنّ عمليّة صياغة تسلسل الإصلاح السياساتي وتطبيقها يجب أن تكون حسّاسة لاحتياجات المرأة.

ولا بدّ أيضًا من التعامل مع مشكلة الفجوة القائمة بين مخرَجات التعليم واحتياجات سوق العمل في المنطقة، كما إنّ دور المرأة في المجتمعات الإسلاميّة لن يتغيّر ما لم يجرِ التعامل مع التفسيرات الدينيّة التي تنمّي الأعراف الاجتماعيّة-الثقافيّة المتعلّقة باستقلاليّة المرأة ومشاركتها الاقتصاديّة.

لائحة المراجع

Abu Shokka, A. (1995) *Tahrir Al Mara' fi 'Assr Al Rissala* [Women's Liberation during the Era of the Prophet], Volume 4. Kuwait: Dar Al Qalam.

Adnane, S. (2013) Improving the position of women within mainly Muslim Istanbul countries. Paper presented at the Second Annual Conference of Network for Liberty, 18 May. Available at http://istanbulnetwork.org/improving-the-position-of-women-within-mainly-muslim-countries-souad-adnane/ (accessed 25 August 2015).

Darwish, A. (1998) Obituary: Sheikh Mohamed Mutwali Sharawi. *The Independent* (London), 19 June.

Enloe, C. (2014) *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. University of California Press.

New Netton, I. (ed.) (2008) *Encyclopedia of Islamic Civilization and Religion*. York: Routledge.

in the Ravazi, S. and Miller, C. (1995) From WID to GAD: conceptual shifts York: United women and development discourse. Occasional Paper 1. New Nations Research Institute for Social Development.

in UN Women (2012) Women entrepreneurship to reshape the economy Available at MENA through innovation, 17 October. New York: UN Women. http://www.unwomen.org/en/news/stories/2012/10/women-entrepreneurship-

to-reshape-the-economy-in-mena-through-innovation-high-level-panel-during-eu (accessed 5 May 2015).
UN Women (2013) *Regional Consultation for the Proposed General*
and Post Recommendation on Women Human Rights in Situations of Conflict
Conflict Contexts. Amman: UN Women. Available at
http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CEDAW/Womenconflictsituations/
2015). RegionalConsultationAmmanJan2013.pdf (accessed 30 July
UN Women (2015) *Summary: Arab Regional Synthesis Report on the*
New *Implementation of the Beijing Platform for Action Twenty Years Later*.
York: UN Women.
World Bank (2010) Middle East and North Africa: Women in the Workforce.
Available at
http://web.worldbank.org/WBSITRIES/MENAEXT/EXTMNAREGTOPVRED/0,,contentMDK:22497617~pagePK:34004173~piPK:34003707~theSitePK:497110,00.html
2015). (accessed 1 May
World Bank (2011) *World Development Report 2012: Gender Equality and Development*. Washington, DC: World Bank.
in the World Bank (2013a) *Opening Doors: Gender Equality and Development*
Washington, DC: *Middle East and North Africa*. MENA Development Report.
World Bank.
World Bank (2013b) *Jordan Country Gender Assessment: Economic*
Agency and Access to Justice in Jordan. Report ACS5158. *Participation,*
Washington, DC: World Bank.
World Bank (2014) Ease of Doing Business Index. Available at
http://data.worldbank.org/indicator/IC.BUS.EASE.XQ (accessed 1 May 2015).
World Economic Forum (2014) *The Global Gender Gap Report 2014*. Geneva: World Economic Forum.
21-22. Zuhayli, W. (1986) *Tafsir al-Muneer* [The Enlightened Exegesis], Volume
Beirut: Dar al-Fikr.

الفصل السابع

الجهاد والتغيير السياسي
من منظور المصادر القرآنيّة

(محمّد عبد المقتدر خان)

{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا} [4: 94]

في السنوات القليلة الماضية، مرّ الشرق الأوسط الإسلامي بتغيّرات سريعة متلاحقة جعلت المنطقة تذوق طعم الديمقراطيّة لبرهة وجيزة قبل أن تعود السلطويّة مجدّدًا مع جرعة إضافيّة من اللايقين والفوضى والتآكل المتواصل للدولة ككيان سياسي قابل للحياة. وبينما كان العام (2011) يحمل في طيّاته وعودًا مبهجة بالتغيير والتحوّل الديمقراطي بعد تلك اللحظة السياسيّة التي توصف كثيرًا بـ(الربيع العربي)،[132] جاء العامان (2013) و(2014) لا ليقوّضا مكاسب العام (2011) وحسب، وإنّما ليجلبا المزيد من الحروب والاضطهاد والعنف للمنطقة. لقد عايش المسلمون وشهدوا كيف يمكن للتغيير أن يتحقّق بالوسائل السلميّة، كما حدث في تونس ومصر، كما شهدوا أيضًا كيف يمكن للعنف والحرب الأهليّة أن يدمّرا البلدان ويوقظا فتن الطائفيّة والإرهاب في سوريا والعراق.

ولقد حاججت في العام (2011) بأنّ النزعة الناشئة للاحتجاجات السياسيّة، كما شهدناها بشكل يثير الإعجاب في ساحة التحرير بالقاهرة، ستؤدّي إلى انقراض الجماعات المتشدّدة العنفية من أمثال القاعدة، لكن الأحداث برهنت على خطئي عندما ظهر على الساحة تنظيم الدولة الإسلاميّة في العراق والشام (داعش).[133] فهذه الجماعة الجهاديّة لم تثبت بأنّها أكثر قسوة وتشدّدًا حتى من القاعدة نفسها وحسب، وإنّما استطاعت أن تكون أكثر نشاطًا منها؛ إذ كانت القاعدة تكتفي بالهجمات، أمّا داعش فقد احتلّت أراضٍ وحافظت عليها، بل إنّها أعلنت قيام الخلافة الإسلاميّة أيضًا.

إنّ فشل الجهود السلميّة لتحقيق انتقال سياسي في سوريا حتّى دون أي تغيير بسيط، كما حصل في المغرب والأردن، هو الذي أدّى إلى الحرب الأهليّة وما تلاها من صعود داعش. وفي هذا الفصل لن نتطرّق للأوضاع الجيوسياسيّة للمنطقة، وإن كانت هي من ألهم تلك الأحداث، وإنّما سنبحث عوضًا عن ذلك في الأساس الفقهي لاستخدام القوة للتغيير السياسي في المصادر الإسلاميّة، أي: مسألة الجهاد والتغيير السياسي.[134]

ليست هنالك مشكلة في العالم الإسلامي المعاصر أشدّ إلحاحًا من كيفيّة المحافظة على المناخ السلمي عند تحقيق عمليّة إعادة البناء الجذريّة للجوانب السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ فلا يمكن السماح بانكفاء العالم الإسلامي نحو التعصّب الديني ولا يمكنه أن يظلّ تحت وطأة الاستبداد العلماني؛ إذ نرى شعوب

---

132 الصحوة العربيّة.. الإسلام والشرق الأوسط الجديد: رمضان.
133 مشهد الربيع العربي من نافذة فرنسيّة: عبدالمقتدر خان.
134 لدراسة منهجية حول (الجهاد) يمكن الرجوع إلى:
الجهاد في سبيل الله.. الجهاد والشهادة في الفكر الإسلامي: أفسار الدين.
الجهاد من أجل القدس.. الهوية والإستراتيجيا في العلاقات الدوليّة: عبدالمقتدر خان.

معظم المجتمعات الإسلاميّة وهي تعاني في يومنا هذا من الحرمان من حقوقها الأساسيّة، وتقلّص الحرّيّة الدينيّة، وندرة فرص التنمية الاقتصاديّة؛ كما نجد الكثير من الموارد وهي تذهب هدرًا في الحروب والصراعات الأهليّة وصفقات الأسلحة، ممّا يخلق بيئة تقوّض الاستقرار الضروري للاقتصاد المزدهر القائم على حكم القانون والملكيّة الخاصّة. كما تبدو الدول الإسلاميّة وكأنّها تمتلك سببًا للوجود مستقلًّا عن مصالح المواطنين، فباستثناء دول الخليج العربي الغنيّة بالنفط التي تشتري موافقة مواطنيها ببرامج الرعاية الاجتماعيّة والامتيازات الاقتصاديّة، لا يمكن للدول الإسلاميّة الأخرى، وخصوصًا في آسيا وإفريقيا، أن تقدّم لمواطنيها إلا أقلّ القليل؛ بل إنّ بعض الدول، من أمثال سوريا ومصر، تتسبّب بقدر هائل من البؤس لشعوبها. وإذا أخذنا هذه الظروف الحرجة بالحسبان فلا بدّ أن ندرك حينها الضرورة المطلقة للتغيير المنهجي في العالم الإسلامي.[135]

وعلى الرغم من أنّ الكثير من المشكلات في العالم الإسلامي والعربي تبدو ذات طبيعة سياسيّة ودينيّة بسبب مطالبة الشعوب بالديمقراطيّة والمزيد من الحرّيّة الدينيّة في المجال العام، فلا يمكننا أن نغضّ الطرف عن واقع التخلّف الاقتصادي؛ إذ يُلاحَظ بأنّ أكثر الدول الإسلاميّة استقرارًا هي إمّا تتمتّع بالديمقراطيّة (ماليزيا وتركيا، مثلًا)، وإمّا ذات أنظمة ملكيّة (السعوديّة وقطر، مثلًا)، لكن يمكن المحاججة أيضًا بأنّ مصدر استقرار هذه الدول لا يتأتّى من طبيعة النظام السياسي، وإنّما من التنمية الاقتصاديّة، فهذه البلدان الأربع تتمتّع جميعًا بمستوى مرتفع نوعًا ما للدخل ونوعيّة الحياة.[136]

الحقبة الاستعماريّة وما تلاها

لا تزال بلدان العالم الإسلامي بحاجة إلى التعافي من الأزمة الأخلاقيّة التي تسبّب بها الاستعمار.[137] إذ عملت الهيمنة الاستعماريّة على التدمير التدريجي الممنهج لمؤسّسات المجتمع المدني المسلم، فأدّى أفول المؤسّسات التقليديّة للعدل والرعاية الاجتماعيّة والتعليم والنشاط الاجتماعي المنظّم إلى فجوة أخلاقيّة عميقة. وعندما انتهت الحقبة الاستعماريّة لم تكد المجتمعات الإسلاميّة تلتقط أنفاسها بعد الغزو الثقافي والقيّمي للغرب حتّى ظهرت أنظمة جديدة يقودها في الغالب قوميّون متشدّدون (من أمثال مصطفى كمال أتاترك في تركيا، وجمال عبدالناصر في مصر)، وسعت الأنظمة الجديدة إلى تحوّل سريع في المجتمعات التي ورثتها، بل إنّ بعضها عمل على تغريبها. وهكذا لم تحصل المجتمعات الإسلاميّة على الفرصة اللازمة لاستجماع قواها وتنشيط النسيج الأخلاقي لمجتمعاتها التي عاشت فيها القوى

135 راجع: الدين والسياسة في الشرق الأوسط (فصل في كتاب): اسبوسيتو، عبدالمقتدر خان.
136 راجع أيضًا: التنمية الاقتصاديّة في الشرق الأوسط: ويلسون.
ولا شكّ أنّه يمكن المحاججة أيضًا بأنّ استقرار النظام يساعد على تعزيز النمو الاقتصادي.
137 استعمار مصر: ميتشل.

الأجنبيّة فسادًا. لقد سارع القادة الجدد، فور التحرّر من التدخّل الأجنبي، إلى تقليد الظالم القديم، ولذلك لم تنتهِ المجتمعات الإسلاميّة من محاربة الاستعمار الأجنبي حتى اضطرّت، وهي منهكة القوى، إلى خوض حرب استقلاليّة أخرى، لكنّها كانت حربًا ضد الاستعمار الداخلي هذه المرة، وفي سبيل الهوية الأصيلة والمجتمع.[138] ولقد جاءت الانتفاضة الثانية تحمل لواء النهضة الإسلاميّة في أساسها، وهذا الأمر يعكس في الكثير من جوانبه الرغبة في تنشيط وإحياء النسيج الأخلاقي الأصيل للمجتمعات الإسلاميّة.[139]

السلام واللاعنف وصعوبة التغيير الحقيقي

لم يعد الوضع القائم في الشرق الأوسط الإسلامي قابلًا للحياة بسبب ترسّخ الفقر والبطالة وغياب الديمقراطيّة وحقوق الإنسان وتشبّث الأنظمة الاستبداديّة بالسلطة.[140] ولذلك لا جدال في ضرورة التغيير الاقتصادي والسياسي في الشرق الأوسط، ويبقى على المثقفين وزعامات المجتمع والحركات السياسيّة والأحزاب وكلّ من يصنع الرأي العام أن يتفكّروا في ما إذا كان هذا التغيير ينبغي التخطيط له سلميًّا أم عنفيًّا. وقبل أن ننتقل للبحث في أيّ قضيّة حقيقيّة حول القوة المحرّكة للتغيير وشكله، لا بدّ أن ننحلّل فكرة السلام واللاعنف نفسها؛ فما هي القيمة الجوهريّة للسلام واللاعنف؟ وهل يجب أن تكون ذات قيمة كبيرة بذاتها إلى الحد الذي يجعلنا مجبَرين على تأخير التغيير إلى أجل غير مسمّى حينما تلوح غيوم العنف والاضطراب في سماء عملية التغيير؟

إنّ التحدّي الرئيسي الذي واجهته الأنظمة الديمقراطيّة الجديدة في مصر وتونس بعد الربيع العربي كان يكمن في المهمّة العسيرة الساعية لتحقيق المساواة الاجتماعيّة والتنمية الاقتصاديّة؛ فسعت الحكومتان الإسلامويّتان في البلدين لتحقيق مكاسب رمزيّة دون إحداث تحوّلات ماديّة حقيقيّة، فباءتا بالفشل في نهاية المطاف؛ إذ إن الربيع العربي انطلق في الأصل بسبب اليأس من الأوضاع الاقتصاديّة ورغبة الإنسان في الحفاظ على كرامته، ولم يكن من أجل المشاركة السياسيّة؛ وجاءت الديمقراطيّة كوسيلة لتحقيق هذه الغاية، أمّا التظاهرات فقد خرجت بدافع الرغبة في تحقيق الرخاء الاقتصادي. ولا بدّ من أن نشير هنا إلى أنّ التغيير السياسي الذي لا يترافق مع تغيير اقتصادي لن يحلّ مشكلات المجتمعات الإسلاميّة، بل إنّه سيؤدي، بكلّ بساطة، إلى ثورات مضادّة،[141] وإلى استمرار دوّامة العنف.[142]

---

138 بناء الهويّة في السياسة الدوليّة والمحلّيّة (مقالة): عبدالمقتدر خان.

139 تاريخ الشرق الأوسط: مانسفيلد، بيلام.

الإسلام والاقتصاد والحياة الاقتصاديّة (فصل من كتاب): كبير حسان، لويس.

140 الجدل حول الإسلام المعتدل.. الأسس الجيوسياسيّة للعلاقة بين الإسلام والغرب: عبدالمقتدر خان.

141 الإسلام والسلام: خان.

142 بعد الربيع.. التحوّلات الاقتصاديّة في العالم العربي: أمين وآخرون.

إذا كنّا نعتبر السلام والعنف هدفين مرغوبين لهما قيمة (جوهريّة) تجعل لهما الأولويّة المطلقة على كل ما عداهما، فلا بدّ أن يقودنا هذا إلى انتهاج سياسة (الوضع الراهن). وإذا كانت الأنظمة الاستبداديّة والتحالفات الحاكمة التي تهيمن على العالم العربي لا ترغب بالتخلي عن السلطة، حتّى في وجه المعارضة الشعبيّة الواسعة كما حدث في سوريا، فعندها يكون الاقتصار على الحفاظ على السلام والاستقرار حجّة فعّالة في الدفاع عن (الوضع الراهن)، وذلك مهما كان هذا الوضع سيّئًا، ومهما كان الحد الذي يصل إليه النظام الحاكم في افتقاره إلى الشرعيّة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحاجة للتغيير يجب أن لا تستخدم كرخصة تسمح باللجوء إلى القوّة المفرطة التي تدمّر النسيج الاجتماعي والآثار التاريخية وأيّ أمل في المصالحة بين فئات المجتمع المختلفة.

وإذا كان لا بدّ من اللجوء أحيانًا لاستخدام الوسائل العنفيّة أو غير السلميّة فيجب حينها أن يكون ذلك من أجل أهداف محدّدة بوضوح وذات قيمة جوهريّة تعلو على قيمة السلام بنفسه، وحينها فقط يمكن أن يوضع السلام في موضع المساومة. وإنّني لأتساءل: كم هنالك ممّن يخالفون محاججتي بأنّ العدل والمساواة والحرّيّة أعلى قيمةً من السلم؟ فأنا لست على استعداد للتخلّي عن حرّيّتي، أو أن أسمح لنفسي بأن أتعرّض لمعاملة مهينة أو ظالمة، دون قتال. هل يمكننا أن نطلب من الناس أن يتخلّوا عن حقوقهم وحرّيّاتهم والقبول بالظلم من أجل المحافظة على النظام؟

لا أعتقد بأنّ ذلك من الممكنات؛ لكنّني أرى، على الرغم من ذلك، بأنّه يمكننا أن نرتجي من المظلومين والمسحوقين أن يعطوا فرصة لـ(التغيير السلمي)، ويمكننا أن ندافع عن السلام كقيمة مفيدة حتّى وإن كنّا نعجز عن الدفاع عن السلام كقيمة جوهريّة أثمن من القيم الأخرى. وعندما نتحدّث عن منطقة يحتلّ فيها التغيير مرتبة الضرورات، فإن التخطيط بمهارة لصياغة عمليّة تغيير تتّسم بالسلميّة والتدرّج والمنهجيّة سيؤدّي إلى استبعاد العنف والتحوّلات الثوريّة من قائمة الخيارات. ويمكننا أن نطوّر خطابًا يقوم على المبادئ القرآنية للسلام من أجل الارتقاء بالنظريّات الأخلاقيّة الإسلاميّة المتّصلة بالعلاقات بين البلدان والأديان.[143]

الجهاد من أجل التغيير

{وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِين} [2: 190]

يقدّم القرآن الكريم نظرةً شديدة التفصيل للسلام،[144] ففي الكثير من الآيات يعد المؤمن بالسلام كمكافأة نهائيّة للحياة الخيّرة ([5: 16])، ويصف حوزة الإسلام بأنّها دار

143 الإسلام كتراث أخلاقي في العلاقات الدوليّة (مقالة): عبدالمقتدر خان.
144 الإسلام والسلام (مصدر سابق).

السلام ([10: 25])، ويأمر المسلمين بأن يحيّي بعضهم بعضًا بتمنّي السلام ([6: 54])؛ لكنّه لا يرى بأسًا، مع ذلك، في تقديم النصح باتّباع سبيل العمل العسكري في مواجهة الاضطهاد والتعصّب الديني، ونجد أقوى تعبير عن هذه النصيحة في سورة البقرة: {وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ} [2: 191].

إنّ وجود هذه الآية في القرآن الكريم يستبعد بوضوح (تحريم العنف مطلقًا)؛ وهي آية مهمّة لأنّ الأهمّيّة العظمى التي يوليها القرآن للسلام والانسجام لا تمنع من التأكيد الجليّ في هذه الآية على أن الاضطهاد أسوأ من القتل، فلا مجال للمعاني المجازيّة في هذه الآية، والعبارة واضحة: {الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ}، وفي موضع آخر نقرأ: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ} [8: 39]. إنّ الإشارة القرآنيّة للصراع ضد الاضطهاد، ووعده بمكافأة من يقاتل في سبيل الله [4: 74]، يعني بأنّ الطريقة الوحيدة لإزالة العنف من العالم الإسلامي تتمثّل في إزالة أوجه الظلم والاضطهاد؛ لكنّ القرآن يطالب أيضًا بأن يتوقّف اللجوء للعنف فور توقّف الاضطهاد، ولذلك تجده يسعى إلى الموازنة بين غياب النزاع وغياب الظلم. لكن إذا أردنا أن يسود السلام فلا بد أن يحدث التغيير، وهذا التغيير ليس سلميًّا بالضرورة، لكنّنا قد نتمكّن من التوصّل إلى الحدّ الأدنى من المواضع التي يشرّع اللجوء للعنف فيها.

وممّا جاء في سورة البقرة: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ} [2: 193] وهي آية تثير الاهتمام لأنّها تحصر عملية الانتقام بمن يتحمّل المسؤوليّة المباشرة عن الظلم، وتوحي كلماتها بأنّ الاضطهاد المقصود هو الاضطهاد الديني، فهي تقول بعبارة أخرى: إن مقاتلة الاضطهاد بالوسائل العنفيّة يصبح أمرًا مشروعًا عندما تتعرّض ممارسة الدين الإسلامي للحظر. ويمكن أن يكون لهذا الأمر مضامينه المتعلّقة بالنزاع بين الدول الإسلاميّة أو بين الدول الإسلاميّة والجماعات الإسلاميّة؛ فعندما يُسمَح للمواطنين المسلمين أن يمارسوا دينهم بحرّيّة، كما هو الحال في السعوديّة وباكستان وإيران، فلا يعود بعده اللجوء للعنف خيارًا قابلًا للطرح.

ويطلق القرآن الكريم في سورة الأنفال إعلانًا بالغ الدلالة: {قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا [عن اضطهاد المؤمنين] يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ} [8: 38]. وهذا الأمر يؤدّي إلى تقليص إضافيّ في نطاق الاستجابة العنفيّة في وجه الاضطهاد من خلال منح العفو لمن يتوقّفون عن ممارسته؛ فمن الأسباب التي تقف خلف استمرار الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي هو خوفها من الانتقام، إذ تُعارِض هذه الأنظمة التغيير ونشر الديمقراطيّة لخوفها من التعرّض للاضطهاد على يد النظام الجديد بسبب ما اقترفته من جرائم في السابق، فالوعد الذي يقطعه المنافسون المحتملون بالعفو العام عن الأفعال السابقة قد يخلق مناخًا يسمح للأنظمة القائمة بإحداث التغيير التدريجي.

وهكذا، فربّما لن نستطيع، من جهة التنظير الفلسفي، إلغاء الخيار الثوري في إحداث التغيير، لكنّ القرآن الكريم يحتوي على الكثير من الدلائل التي توحي بأنّ الاستجابة العنفيّة يجب أن تقتصر على الحالات الشديدة للاضطهاد والظلم الديني. كما نجد في القرآن حججًا قويّة في الدفاع عن العفو والسلام فور انتهاء الأعمال العدوانيّ، إضافةً إلى أنّه لا يسمح باستخدام القوّة ضدّ من لا يستخدمونها.

النزاعات في العالم الإسلامي

العالم الإسلامي في يومنا هذا تحيطه الصراعات السياسيّة من كلّ حدب وصوب، ووصل به الحال إلى التوفير المستمر لإمكانيّة اندلاع نزاع عنفي في أيّ لحظة. وإذا نظرنا للعالم الإسلامي من أحد المستويات فسنجد أنّه لا يزال أسير صراع أيديولوجي وسياسي، يتحول إلى عنفيّ أحيانًا، مع دول غير إسلاميّة. ومن مستوىً آخر تبدو الدول الإسلاميّة منخرطة في النزاع، بعضها مع البعض الآخر، بالإضافة إلى نزاعات داخليّة وحروب أهليّة. وحتّى الدول الإسلاميّة ذات الأنظمة الديمقراطيّة الدستوريّة، كباكستان، تواجه تحدّيات سلميّة وعنفيّة في الوقت نفسه ضمن جبهتها الداخليّة، بالإضافة إلى نزاعات الجبهة الخارجيّة مع جيرانها.

ويضاف إلى ما سبق: المشكلات التي تنشأ بين الدولة والمجتمع، كما هو الحال في سوريا ومصر؛ ولقد اجتذب هذا النمط من أنماط النزاع الانتباه أكثر من غيره، وذلك لأنّه يحدّد طرفي النزاع بالإسلامويّين من جهة، والأنظمة العلمانيّة غير الديمقراطيّة عمومًا والموالية للغرب أحيانًا. وهذه النزاعات تثير في الغرب خوفًا عظيمًا لأنّ معظم المحلّلين هناك يفترضون بأنّ كلّ الدول الإسلامويّة المحتملة، إذا نجح الإسلامويّون بتأسيسها، سينتهي بها الحال إلى اعتناق النموذج الإيراني، أي: التحوّل إلى دول متشدّدة تعادي الغرب وإسرائيل. أمّا في آخر قائمة النزاعات فترد الحرب الأهليّة بين العلمانيّين والإسلامويّين.[145]

ولا مناص للدولة عن الانخراط في هذا الصراع بسبب تعرضها إلى ضغوط في الكثير من الأحيان لتخدم طرفًا على حساب خصمه، كما حدث في تركيا وباكستان والجزائر. وقد انتهت هذه النزاعات جميعها بقدر كبير من العنف، وأثارت تساؤلات عن تمكّن المسلمين من تسوية خلافاتهم بشكل سلميّ، وعمّا إذا كان لديهم أعراف للتسامح والوصول إلى حلول سلميّة للنزاع.

إنّ هذا الأمر يقودنا إلى سؤال محدّد يمثّل تحدّيًا للمسلمين، وهو: هل يمكننا أن نعثر على أسس فلسفية للتسوية السلميّة للنزاع من خلال أعراف إسلاميّة قد يؤدي إحياؤها إلى تقديم أنظمة يمكنها تسهيل التسوية السلميّة للنزاع والتغيير الاجتماعي-السياسي السلمي؟

---

145 الفلسفة السياسيّة للنهضة الإسلاميّة: عبدالمقتدر خان.

إنّ البحث عن أجوبة لهذا السؤال يستلزم القيام بتحليل لمصادر الإسلام بحثًا عن أيّة أحكام تتعلق بالسلام، والتوصّل إلى فهم للمعوّقات التي تقف في وجه العمليّات السلميّة. وسنقتصر في ما نقدّمه من الحجج على الآيات القرآنيّة، وذلك لأن القرآن الكريم وحده هو المصدر الوحيد الذي لا يزال يحظى بالقبول التام كمرجعيّة أخلاقيّة عند جميع المذاهب الإسلاميّة.

القرآن الكريم وسبيل السلام

قيمة السلام واضحة في رسالة القرآن الكريم، فهي تتعامل مع السلام باعتباره المسار المرغوب في الحياة، بالإضافة إلى كونه قيمة أو مكافأة للصلاح؛ فنقرأ في إحدى آيات سورة المائدة: {يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [5: 16]، إذ توازي الآية بين سبل السلام وبين الخروج من الظلمات إلى النور في الطريق إلى الصراط المستقيم. وليس هنالك شكّ بأنّ هذه الآية تفترض بأنّ الخروج من الجاهليّة إلى الإسلام (من الظلمات إلى النور)، ومن الضلال إلى الصراط المستقيم، سبيلًا للسلام.

وفي الآية التي افتتحنا بها هذا الفصل نجد القرآن الكريم وهو يصف الإسلام بأنّه (دار) السلام [10: 25]، وفي الحقيقة، فإنّ كلمة (الإسلام)، والتي تعني الخضوع، مشتقّة من كلمة (السلام)، كما إنّ المسلمين يحيّي بعضهم بعضًا بعبارة (السلام عليكم) وتعني الرغبة أو الدعاء بتحقّق السلام للآخر، وهذه التحيّة لا تقوم على أساس العادات والتقاليد، وإنّما تنحدر من الأوامر القرآنيّة: إذ ينصّ القرآن على أنّ الصالحين الذين يدخلون الجنة {تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ} [14: 23]. ومن المدهش جدًّا أن نرى الدرجة التي وصل إليها المسلمون في فقدانهم للوعي الذاتي حول ما يعنيه أن يكون المرء مسلمًا وأهمّيّة ذلك في جعله عاملًا في تحقيق السلام. وإذا تمكّن المسلمون من الترقّي في درجات الوعي الذاتي بعقيدتهم وما يمارسونه من عناصرها فسيساعدهم ذلك على بلوغ المزيد من الانسجام الاجتماعي والسلام في العالم الإسلامي.

إن السلام، كهدف مهم، ليس منحصرًا بالعلاقات ضمن المجتمع الإسلامي، فهو مرغوب ضمن المجتمعات الأخرى أيضًا. والقرآن الكريم يحرّم على المسلمين أن يبدؤوا بالعدوان أو يتسبّبوا بالفتنة على الأرض، ويحثّهم على التعامل بسلميّة مع أعدائهم إذا كان هؤلاء يميلون للسلام. ومن الآيات الواردة في هذا الصدد:

{وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ} [26: 183].

{وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ} [2: 190].

{فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا} [4: 90].

{وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم} [8: 61].

والآية الأخيرة ذات علاقة مباشرة بالأحداث الراهنة؛ فمن المعوّقات الكبرى التي تقف في وجه السلام حاليًّا هي حالة اللايقين الناشئة من غياب الثقة بين الشركاء المحتملين في العمليّة السلميّة؛ ولكن القرآن الكريم يتناول حالة اللايقين هذه وينصح المسلمين بالمضيّ قدمًا وصنع السلام إذا أبدى العدو حتى أدنى مظاهر الميل لذلك، وذلك من خلال الثقة والإيمان بالله الذي يعلم ويسمع كلّ شيء. فمن الواضح، إذن، أنّ الله يدعم أولئك الذين يصنعون السلام، ولذلك يجب عليهم أن لا يدعوا الشكوك تتسبّب باستبعاد خيار صنع السلام.

الخلاصة

يحرّم القرآن الكريم على المسلمين أن يبدؤوا باستخدام العنف، أو أن يطيلوا أمده، إلا في حالتي الدفاع عن النفس ومقاتلة الاضطهاد. والاضطهاد ظاهرة معقّدة، ومعنى هذا المصطلح ينطبق في كثير من الأحيان على الواقع المعاصر، لكن يمكن القول بشكل أعمّ بأنّ الاضطهاد هو الظرف الذي يتعرّض فيه الناس للحرمان من حرّيّة ممارسة معتقداتهم، وتقع فيه ملكيّاتهم وأراضيهم وأرواحهم تحت طائلة الخطر باستمرار. وعلى الرغم من أنّ القرآن يؤيّد السلام بقوّة، فإنّه يسمح للمسلمين بالقتال من أجل حماية دينهم وحرّيّتهم وأراضيهم وممتلكاتهم.

لكن، ومن أجل السلام وتجنّب ما يرافق العنف من حتميّة الاضطهاد والبؤس، يمكن للعالم والمثقّف المسلم أن يحاجج بأنّ العنف يجب أن يكون في آخر قائمة الحلول، فيطلب من كل العاملين على التغيير أن ينتهجوا كلّ السبل السلميّة قبل أن يلجؤوا للسبل الثوريّة، وذلك لأن التحليل المختصر لآيات القرآن الكريم يشير إلى قيمة السلام للمسلم، سواءً كان ذلك ضمن مجتمعه أم في ما يخصّ علاقة مجتمعه بالمجتمعات الأخرى. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ مجرّد وجود أحكام إلهيّة تدعو للسلام ليس ضمانة لتحقيقه، إذ يجب ترجمة المبادئ القرآنيّة إلى واقع ملموس، وهي مهمّة لا تزال تشكّل أحد أكبر التحدّيات التي ينوء بها كاهل الفقيه والمثقّف المسلم. ومهما تحدّثنا عن أهمّيّة هذه المهمّة فلن نوفيها حقّها، لأنّ المجتمع السلمي شرط أوّلي لا بدّ منه لازدهار الاقتصاد، فإذا كانت الملكيّة معرّضة للخطر والعنف متفشّيًا، وإذا كانت ملكيّة الموارد يحدّدها النزاع المسلّح، لا التعاون السلمي في اقتصاد حرّ يقوم على احترام الملكيّة الخاصّة وحكم القانون، فعندها يكاد يكون من المستحيل تصوّر ازدهار الحياة الاقتصاديّة في هذه الحال. وبالطريقة نفسها، فإنّ المجتمع المستقرّ يتطلّب انتقال السلطة السياسيّة بشكل سلميّ عبر وسائل ديمقراطيّة في الغالب.

لائحة المراجع

Afsaruddin, A. (2013) *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.

Amin, M., Assaad, R., al-Baharna, N., Derviş, K., Desai, R. M., Dhillon, N. S., Galal, A., Ghanem, H., Graham, C. and Kaufmann, D. (2012) *After the Spring: Economic Transitions in the Arab World*. Oxford University Press.

Esposito, J. L. and Muqtedar Khan, M. A. (2000) Religion and politics in the Middle East. In *Understanding the Contemporary Middle East* (ed. D. Gerner). Boulder, CO, and London: Lynne Rienner Publishers.

Kabir Hassan, M. and Lewis, M. K. (2014) Islam, the economy and economic life. In *Handbook on Islam and Economic Life*, Chapter 1.

Khan, M. W. (2013) *Islam and Peace*. New Delhi: Goodword Books.

Malik, A. and Awadallah, B. (2013) The economics of the Arab Spring. *World Development* 45: 296-313.

Mansfield, P. and Pelham, N. (2013) *A History of the Middle East*. London: Penguin Books.

Mitchell, T. (1991) *Colonizing Egypt*. University of California Press.

Muqtedar Khan, M. A. (1997) Islam as an ethical tradition of international relations. *Islam and Christian-Muslim Relations* 8(2): 177-92.

Muqtedar Khan, M. A. (1998) Constructing identity in 'glocal' politics. *American Journal of Islamic Social Sciences* 15(3): 81-106.

Muqtedar Khan M. A. (2001) The political philosophy of Islamic resurgence. *Cultural Dynamics* 13(2): 211-29.

Muqtedar Khan, M. A. (2004) *Jihad for Jerusalem: Identity and Strategy in International Relations*. New York: Greenwood Publishing Group.

Muqtedar Khan, M. A. (2007) *Debating Moderate Islam: The Geopolitics of Islam and the West*. Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

Muqtedar Khan, M. A. (2011) View of the Arab Spring through a French window. *Huffington Post*, 21 October. (Available at http://www.huffingtonpost.com/muqtedar-khan/view-of-the-arab-spring-t_b_1023068.html.)

Muqtedar Khan, M. A. (2014) Islam, democracy and Islamism after the counterrevolution in Egypt. *Middle East Policy* 21(1): 75-86.

Ramadan, T. (2012) *The Arab Awakening: Islam and the New Middle East*. Oxford University Press.

Wilson, R. (2012) *Economic Development in the Middle East*. Routledge.

الفصل الثامن

الإسلام والسياسة في الوقت الراهن:

أسباب صعود النزعة الجهاديّة

(حسن يوجيل باشديمير)

المشكلة

تهيمن على العالم الإسلامي في يومنا هذا موجة من الاضطراب والعنف، ففي كل أنحاء الشرق الأوسط تتمتّع الحكومات بقدر كبير من السلطة إلى حدٍّ لا يسمح لمعارضتها السلميّة حتى بالحقوق الأساسيّة، ومن يسعى إلى الحياة بسلام تنكّد عيشه القنابل، أو الاغتيالات السرّيّة والانقلابات العسكريّة، أو المجموعات الجهاديّة، أو المواقف الهدّامة العدوانيّة للعلمانيّين المصابين برهاب الإسلام. وهنالك جماعات إرهابيّة تعتبر هذا الوضع فرصة لنيل مآربها، فتحاول تحقيق أهدافها السياسيّة باسم "الدولة الإسلاميّة" في ظلّ أحكام "الشريعة"، وباستخدام العنف كوسيلة في هذا المسعى. أمّا خارج العالم الإسلامي، فإنّ أغلبيّة المسلمين مندمجون في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها، لكنّ بعضهم يعاني من مشكلات في هذا الاندماج. وبوجيز العبارة: إن المسلمون يواجهون اليوم مشكلات اجتماعيّة خطيرة في كلّ أنحاء العالم.

ولا شكّ في أنّ هذه المشكلات لا يمكن إرجاعها إلى سبب وحيد؛ فالظروف الحرجة التي يمرّ بها العالم، والوضع الاقتصادي العالمي، والعوامل المحلّيّة، والصراعات المحتدمة بين الطوائف الدينيّة، والتوتّر الناشئ عن غياب إستراتيجية لإدارة النفط والموارد الطبيعيّة، يساهم كلّ منها بالمشكلات من جانبه. لكنّ المشكلة الأبرز والأهم في هذا المشهد هي: عدم تمكّن المسلمين من إنتاج طريقة للحياة يتّفقون عليها بالمطلق. أمّا طبقة المثقّفين والأكاديميّين فلا يمكنها أن تحلّل ما يجري على النحو المناسب، أو أن تستشرف المستقبل، لأن المشكلات شديدة التشابك، إذ ليس هنالك إجماع حول معاني المفاهيم السياسيّة الإسلاميّة.

كما إن هنالك، بالطبع، الكثير من الجدل حول (الشريعة)؛ فهذا المفهوم له مضامين سيّئة في العالم الغربي، وعند العلمانيّين المسلمين أيضًا. وعلى الرغم من أن المتديّنين يعظّمون الشريعة، فإنّ معاني هذا المصطلح تختلف باختلاف الناس، ومعظم المسلمين ينظرون إليها باعتبارها الانعكاس النشط للإسلام على جوانب الحياة اليوميّة، وأنّها تتغير مع تغيّر الأوضاع؛ لكنّ الجماعات الجهاديّة، من الجانب الآخر، تفسّر الشريعة بأنّها قواعد لا تقبل التغيير أو الخطأ وضعها الله لعباده في الدنيا. وقد أسهم العنف والاضطرابات في توفير الدعاية الإعلاميّة للجماعات المتطرّفة والجهاديّة، ولهذا تجد أعداد مؤيّديها في تزايد مستمر.

إنّ تكيّف المسلمين مع العالم الذي يعيشون فيه، وكذلك الترويج للسلام في العالم الإسلامي، يعتمدان على تمكّن المسلمين من الاتّفاق على احترام الاختلافات بشكل سلمي. لكنّ ممّا يؤسف له أنّ المجتمعات الإسلاميّة تعاني من الفشل في تشكيل ثقافة سياسيّة يقبلها الجميع ويعملون بموجبها. واليوم نجد في كلّ أنحاء العالم الإسلامي نقاشًا حول هذه المشكلات.

في هذا الفصل من الكتاب سنحلّل النزعات السياسيّة السائدة في العالم الإسلامي ضمن سياق القوّة المتنامية للحركات الجهاديّة التي أصبحت تشكّل التهديد الأكبر للعالم بأكمله. فمن يتعرّضون لضغوط العنف والإرهاب، مسلمين وغير مسلمين، ينتابهم الفضول حول القضيّة التالية: من أين ينشأ فهم الجهاديّين للإسلام؟ إذ يزعم الجهاديّون بأنّ معتقداتهم تقوم على الشريعة، وأنّ هذه الشريعة تحتوي حقائق أدلى بها النبي محمّد، وأنّه لا يوجد سوى تفسير واحد وحيد للدين، وهذا التفسير يجب على الجميع أن يعتنقوه.

لقد أدّت الاضطرابات السياسيّة في العالم الإسلامي إلى تنامي الدعم الذي يحظى به الجهاديّون، وهنا يبرز السؤال: من أين يستمدّون هذا الدعم؟ هل يأتي من الرسالة النبويّة أم من التجارب الاجتماعيّة التي مرّ بها الناس؟ وللإجابة عن هذا السؤال من الضروري أن نلقي نظرة على تاريخ التجارب السياسيّة للعالم الإسلامي. ويمكننا أن نقسم هذا التاريخ إلى حقبتين تاريخيّتين مختلفتين: الأولى هي التجربة التاريخيّة التي بدأت بالهجرة النبويّة إلى المدينة المنوّرة (يثرب حينها) في العام (622م) وصولًا إلى أوائل القرن التاسع عشر؛ والحقبة الثانية تبدأ بمجيء الاستعمار في القرن التاسع عشر وتتضمّن ما أنتجه الخطاب الإسلامي ضدّ الدكتاتوريّات العلمانيّة. ولقد وُلِدت المواقف السياسيّة الحديثة في الحقبة الثانية، وكانت في أوّل أمرها تتّصف بالاعتدال وتحظى بالقبول، لكنّها اتّصفت في ما بعد بالإقصائيّة وإثارة الخلاف، وفي يومنا هذا أصبحت تلك الإقصائيّة خطرًا يهدّد المسلمين والعالم بأكمله على حدٍّ سواء.

التجارب السياسيّة التي مرّ بها النبي محمّد وأصحابه

قبل أن يُبعَث النبي محمّد برسالة الإسلام، كان العرب في منطقة الحجاز يعيشون ضمن دول صغيرة على نمط (الدولة-المدينة) دون إطار سياسي يوحّد هذه الدول؛ وكانت هذه المنطقة تحيط بها الإمبراطوريّة البيزنطيّة شمالًا، والفارسيّة شرقًا، والحبشة غربًا، ومملكة اليمن جنوبًا. وكان العرب يشعرون بالقلق من هجمات هذه الدول القويّة ويخشون خسارة ثروتهم التي اكتسبوها من التجارة. وبينما كان العرب يبحثون عن الوحدة السياسيّة في هذه الحقبة، ظهر النبي محمّد (571-632م) ليبلغ الناس بالوحي الإلهي في العام (610م). وانتشر الدين الجديد في القبائل العربيّة في مدّة قصيرة جدًا (عشرين عامًا تقريبًا)، وقد جاءت الوحدة السياسيّة كنتيجة مرافقة لهذا الانتشار.

وفي العام (622م) حدثت الهجرة، وهي الرحلة المقدّسة للنبي محمّد من مكّة إلى المدينة (يثرب حينها)، وبدأ المسلمون بتشكيل نموذج لدولة، وقد بدأت عمليّة تشكيل الدولة هذه مع الهجرة ثم تسارعت بفضل فتح مكّة في العام (630م)؛ ومع اتّساع انتشار رسالة الإسلام، كانت هنالك دولة قويّة تنبثق من هذا الانتشار أيضًا. ثم بدأ الإسلام ينتشر خارج نطاق الحجاز أيضًا، وتوسّعت معه حدود الدولة. والحقائق تشير

إلى أنّ النبي محمّد لم يدّع لنفسه أيّة قيادة سياسيّة، وإنّما كان نبيًّا وحسب، لكنّ غياب الدولة القويّة في الحجاز، وانتظار العرب للوحدة السياسيّة، جعلت النبيّ قائدًا سياسيًّا على أرض الواقع. ولقد جاء النجاح السياسي للنبي محمّد سابقًا لنجاحه الديني، فقبل أن تكتمل رسالة الإسلام أعلن النبي انتصاره السياسي وأسّس دولة قويّة استطاعت أن تلحق الهزيمة العسكريّة بالإمبراطوريّتين البيزنطيّة والفارسيّة خلال أمد قصير جدًّا.

لم يعد النبي محمّد بإنشاء دولة للمسلمين، ولم يقدّم نموذجًا لدولة، وإنّما وجد نفسه قائدًا سياسيًّا للمسلمين بشكل تلقائي بينما كان ينشر رسالته، فاندمجت في شخصيّته المرجعيّتان الدينيّة والدنيويّة، وهذا الاندماج لا نجد له سابقة عند النبي إبراهيم الذي كانت تعاليمه حجر الأساس لرسالة النبي محمّد، لكنّنا نجد وضعًا مشابهًا جزئيًّا في عصر النبيّين داود وسليمان، مع ملاحظة البون الشاسع الذي وصلت إليه السلطة السياسيّة للنبي محمّد مقارنةً بسلطتهما. وقبل اكتمال الوحي أخذ النبي محمّد سلطة الدولة على عاتقه كأداة فعّالة لنشر رسالة الإسلام دون أن يكون له غرض سياسيّ، إذ كانت غايته الرئيسيّة تتمثّل في إيصال الرسالة الإلهيّة إلى البشرية بأجمعها، ولذلك لم يواجه سلطة سياسيّة تمنعه من هداية الناس إلى الإسلام، ممّا أدى إلى انتشار الإسلام بسرعة. ومع توسّع رقعة العالم الإسلامي أصبحت ممارسات النبي نموذجًا سياسيًّا للحاكمين المستقبليّين، ولم يكن هذا النموذج يستند إلى الفصل بين الدين والسياسة، ففي القرن السابع الميلادي لم يكن هنالك دولة مدنيّة بالمعنى الراهن، ولم يكن الناس ينتظرون من الدولة ما ينتظرونه في أيّامنا هذه.

لقد أخذ النبي محمّد على عاتقه مهمّة اتّخاذ القرارات السياسيّة لأنّه كان رأس الدولة أيضًا؛ وهنا يبرز السؤال: ما السبيل الذي انتهجه في اتّخاذ هذه القرارات؟ إن كلمة "الدولة" لا نجدها في آيات الوحي، وهي لا تحتوي على أيّ اقتراح بشأن نموذج أصلي للدولة أو أيّ هيئة سياسيّة تنظيميّة، لكنّ النبي استفاد من المبادئ العامّة التي جاء بها الوحي بشأن الحياة الاجتماعيّة، وفي معظم الأحيان لم يجد غضاضة في انتهاج الكثير من ممارسات العرب الوثنيّين ما دامت لا تتناقض مع رسالة الإسلام.[146]

وبوفاة النبي محمّد انطلقت شرارة الجدل السياسي الذي انبثق عنه في ما بعد فرقتان دينيّتان كبيرتان (السنّة والشيعة)، وقد اتّخذ أتباع الفرقتين من الممارسات السياسيّة للنبي محمّد نقطة ابتداء، لكنّهم لم يعتنقوها كممارسات غير قابلة للتغيير، فأضافوا إليها الكثير من الممارسات الجديدة، وكانت أولى الممارسات السياسيّة بعد وفاة النبي: (الخلافة)، وهي تعني تولّي أحد الأشخاص منصب زعامة المسلمين باسم النبي من أجل إدارة الشؤون الدينيّة والدنيويّة،[147] وهذا الشخص يدعى (الخليفة)؛ ولم يكن النبي محمّد قد اقترح مثل هذه المؤسّسة ولم يعيّن خليفة من بعده. وهكذا بايع

---

146 الإسلام والنشاط السياسي.. السياسة في خدمة الدين: فضل الرحمن؛ ص9.

147 الأحكام السلطانيّة: الماوردي؛ ص29.

المسلمون أبا بكر خليفة بعد وفاة النبي، وقبل أن يتوفّى أبو بكر عيّن عمر بن الخطّاب في منصب الخليفة التالي، ثمّ أسند عمر مهمّة انتخاب الخليفة من بعده إلى لجنة إستراتيجية مكوّنة من ستّة أشخاص، وبعد وفاته قرّرت اللجنة تعيين عثمان بن عفان خليفةً بعد إتمام إجراءات البيعة، وبعده أصبح علي بن أبي طالب خليفةً بموجب بيعة أكثريّة المسلمين كما حدث مع أبي بكر. وبعد علي انتقلت الخلافة إلى الأمويّين الذين دمجوا الخلافة بالسلطنة، وتناقلوها ضمن الأسرة الأمويّة يورثها الأب لابنه، وبعد قرن من الحكم انتقلت إلى العبّاسيّين. وهكذا فإن الخلافة كانت مؤسّسة معقولة ظهرت كنتيجة لاحتياجات المسلمين لقيادة دنيويّة، ولم يقترحها النبي نفسه.

إنّ البنى السياسيّة التي بدأت بالنبي محمّد واستمرّت في عصر الخلفاء الراشدين تابعت وجودها في ظلّ الأمويّين والعبّاسيّين؛ لكن هذه المنظومة اتّخذت أشكالًا مختلفة وفقًا لاحتياجات العالم الإسلامي بمرور التاريخ. وعلى سبيل المثال: أسّس السلاطين العثمانيّون سلطة دينيّة باسم "شيخ الإسلام" لاتخاذ القرارات المتعلّقة بالشؤون الدينيّة (الفتاوى). ولقد استمرّ تطوّر نموذج الدولة هذا حتّى القرن السابع عشر عندما بدأت الدولة العثمانيّة بالانحطاط؛ وتجب الإشارة إلى أنّ هذا النموذج لم يكن ضرورة دينيّة، وإنّما تطوّر كنتيجة للضرورات البشريّة.

ولقد عرّف لويس ماسينيون الدولة الإسلاميّة التي ظهرت بعد هذه الحقبة بأنّها "نظام ثيوقراطيّ يتّصف بالعلمانيّة والمساواتيّة".[148] وهذا التعريف يبيّن لنا أنّ من غير الممكن فهم التجربة السياسيّة للمسلمين باستخدام المصطلحات السياسيّة الحديثة، فإذا نظرنا لهذه التجربة من منظور حديث فسنجد بأنّ الدولة الإسلاميّة ثيوقراطيّة وفقًا لبعض الاعتبارات، وعلمانيّة وفقًا لاعتبارات أخرى.

خصائص نموذج الدولة في فجر الإسلام

يصف الماوردي (974-1058م) في كتابه (الأحكام السلطانيّة والولاية الدينيّة) خصائص نموذج الدولة الذي غلب على حكم المسلمين، فيدّعي بأنّ الخلافة لم تستمدّ سلطتها السياسيّة من الله، وأنّها كانت تأتي بالانتخاب أو التعيين. ويضع الماوردي قائمة بواجبات الخليفة تضمّ: حماية الدين، حماية أرواح الناس وممتلكاتهم، القضاء في المنازعات، الحكم بالعقوبات وتطبيقها من أجل حماية حقوق الناس، تطبيق ما أمر الله به وتحريم ما حرّمه، القيام بما يلزم لإظهار تفوّق الإسلام على الأديان الأخرى. وبالإضافة لذلك فإن الخليفة مسؤول عن التهيؤ للقتال ضدّ من يؤذون المسلمين.

ويمكننا أن نجد في كتاب الماوردي خصائص نموذج الدولة في فجر الإسلام؛ فواجبات الدولة هي: العمل وفقًا لأحكام الدين الإسلامي، ونشره، وحمايته. ولم يكن هنالك حينها تمييز بين الدين والسياسة ضمن التجربة التاريخيّة والسياسيّة

---

[148] أهل الإسلام.. مقاربة في الذهنيّات: غارديه؛ ص74.

للمسلمين، فكان زعماء الدول الإسلاميّة يمثّلون المرجعيّة العليا دينيًّا ودنيويًّا تحت عنوان (الخليفة).[149] ولهذا السبب لم تكن الدولة الإسلاميّة دولة علمانيّة، وكذلك فمن الصعب الادّعاء بأنّها كانت ثيوقراطيّة بالمعنى الكامل للمصطلح، لأن الخليفة، وإن كان يجمع في يده الزعامتين الدينيّة والدنيويّة، لم يكن شخصًا ذا صفات روحيّة، فقراراته لم تكن ملزمة على الصعيد الديني، ولم تكن سوى أمثلة. إن زعماء الدول الإسلاميّة لم يكونوا يتمتّعون بالزعامة الروحيّة على المسلمين، ولم يحكموا البلاد باسم الله، وإنّما كانت لهم سلطة وضع قوانين البلاد ما لم تتناقض هذه القوانين مع الأحكام والأوامر الإلهيّة.

ثمّة عنصر مهمّ آخر هو (أهل الذمّة)، وهم غير المسلمين الذين قبلوا المرجعيّة السياسيّة الإسلاميّة، وكان هؤلاء يُفرض عليهم الالتزام بقوانين متنوّعة ودفع (الجزية)، وفي المقابل كانوا يُستثنَون من الخدمة العسكريّة وبعض المسؤوليّات الأخرى، وكانت الدولة تضمن الحماية لأرواحهم وممتلكاتهم؛ وقد استندت هذه الممارسة إلى آية قرآنية في سورة (الممتحنة): {إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ} [60: 9]، وإلى اتفاقيّات النبي محمّد مع اليهود والنصارى في المدينة. ويتساوى أهل الذمّة والمسلمون في الحقوق التجاريّة، وكان يسمح لهم بتأسيس المرجعيّات الدينيّة والدنيويّة التي تنظّم شؤونهم الداخليّة والخارجيّة في المجتمع الذي يعيشون فيه. ويمكننا أن نستنتج، على ضوء هذه الممارسات، أن المنظومات القضائيّة المتعدّدة كان يُسمَح بها في البلدان الإسلاميّة، إذ كان الذمّي يحاكَم وفقًا لمنظومته القانونيّة الخاصّة إذا طلب ذلك.[150]

ولقد كان وجود المنظومات القانونيّة المتعدّدة جزءًا مهمًّا من الحياة السياسيّة الإسلاميّة، ويبدو هذا الأمر واضحًا منذ عصر النبي محمّد حتى انهيار الدولة العثمانيّة. وبالإضافة لذلك، كانت المنظومة القانونيّة للمسلمين تنقسم إلى فرعين: الشرعي والتقليدي، فكان القانون الشرعي يقوم على تفسير القرآن الكريم والسنّة النبويّة، أمّا القانون التقليدي فيتكوّن من القوانين التي يحتاجها الحاكم ويصوغها بنفسه؛ ولقد عملت الدولة العثمانيّة على تطوير هذه المنظومة المزدوجة وجعلتها أكثر منهجيّة.

السياسة كجزء من الشريعة

إن تطوّر النموذج التاريخي للدولة الإسلاميّة لم يكن يضمن تطوّر السياسة والأخلاق بشكل مستقل عن الدين؛ فالكتب التي دوّنت حول هذين المجالين لم تكن تلقى التفصيل من المجتمع أو حاكميه، ولذلك كانت مواضيع الحكومة والقانون في الإسلام وما شابه تندرج ضمن علوم أخرى كالفقه والكلام ضمن المصادر التراثيّة؛

---

[149] الدين والسياسة في العصر العباسي المبكّر.. ظهور بواكير النخبة السنّيّة: زمان؛ ص208.
[150] أحكام أهل الذمّة: ابن قيّم الجوزيّة.

ونتيجة لذلك فإن المصطلحات والمقاربات السياسيّة التي ظهرت تمّ قبولها كجزء من العقيدة الإسلاميّة. والعقيدة الإسلاميّة تنقسم تقليديًّا إلى أربعة أقسام:

• العقائد: وتشمل مبادئ العقيدة، كالاعتقاد بالله والأنبياء والكتب المقدّسة واليوم الآخر.

• العبادات: وتشمل الصلاة والصيام والزكاة.

• المعاملات: وتتعلّق بالتجارة والإرث والزواج والطلاق وما شابه من القضايا القانونيّة. وفي هذا القسم تندرج قضايا إدارة الدولة أيضًا.

• العقوبات: وتتعلّق بالمنظومة القانونيّة للعقوبات.

وهذه العناصر الأربعة يُعبَّر عنها بمصطلح "الشريعة"، وهذا المصطلح يعني في المعاجم: الطريق والأسلوب والعرف؛ وعندما تُذكَر هذه الكلمة يُفهَم منها على العموم: نظام الدولة الإسلاميّة، لكنّ نظام الدولة لا يشكّل سوى جزء ضئيل من الشريعة، فالشريعة مجموعة من القواعد التي صيغت لتنظيم حياة الفرد والمجتمع والشؤون الدينيّة والدنيويّة وكلّ ما يتّصل بأحوال المسلمين؛ وهي تقوم على ما جاء في القرآن الكريم والسنّة النبويّة اللّذين يقبلهما جميع المسلمين باعتبارهما المصدرين الرئيسيّين للإسلام: فالقرآن الكريم هو الكتاب المقدّس الذي أوحى به الله للنبي محمّد، والسنّة هي أقوال النبي محمّد وأفعاله، فهي طريقة تطبيق القرآن بالممارسة على يد النبي محمّد.

إن القرآن الكريم والسنّة النبويّة هما المصدران الرئيسيّين للإسلام، ولا يمكن التشكيك في مرجعيّتهما، لكنّهما متاحان للتفسير والتكييف مع الظروف الجديدة، وينقل عن الإمام أبو حنيفة (699-767م)، مؤسّس المذهب الإسلامي الأوّل (الحنفيّة)، قوله عندما سئل عن رأيه بأحدهم: "لا يكفر لأنه مؤمن بالتنزيل ومخطئ في التفسير. الخطأ في التأويل لا يكفر به المرء".[151] ولذلك فإنّ الشريعة تتكوّن من تفسيرات للقرآن والسنّة مصمَّمة على نحو يجعل المصدرين الرئيسيّين للدين قابلين للفهم والتكييف مع الظروف الجديدة. فالدّين ثابت لا مجال فيه للتشكيك، لكنّ الشريعة متحرّكة وقابلة للتغيير؛ بل إنّ التفسيرات المختلفة هي التي شكّلت أساس المذاهب الإسلاميّة المتنوّعة، ولذلك لن تجد في الشريعة بندًا واحدًا يتّفق عليه المسلمون أجمعون. وإذا استثنينا بعض الخلافات بين السنّة والشيعة فإنّ الأحكام الكثيرة المختلفة في الشريعة لا يتضارب بعضها مع بعض، وإنّما جرى تكييفها لتلائم اختلاف العصور والأمكنة والثقافات.

---

151 الفقه الأكبر: الإمام أبو حنيفة؛ ص96.

ولا يمكن للباحث أن يجد اختلافًا في قسمي (العقائد) و(العبادات) من أقسام الشريعة باختلاف المذاهب، لكنّ قسم (المعاملات) ينطوي على اختلافات كثيرة، والسبب يكمن في أن هذا القسم هو الأكثر احتياجًا إلى التفسير بالمقارنة مع غيره. ويجب الانتباه إلى أن هذه التفسيرات لا تصدر عن الرأي فحسب، وإنّما يجري استخلاصها بواسطة أساليب معيّنة، كالقياس (المقارنة)، والإجماع (اتّفاق المجتمع الإسلامي)، والاجتهاد (طرح الرأي الفقهي)، والتفسير الشخصي؛ ويعتبر الإجماع والاجتهاد الأسلوبين الأكثر استخدامًا في ميدان (المعاملات)، وتجدر الإشارة إلى أنّ مبدأ الإباحة (نطاق المسموح به فقهيًّا) في الفقه الإسلامي يسمح باتّخاذ القرارات دون الرجوع إلى المصدرين الرئيسيّين للدين، ويمكن القول بأنّ أغلبيّة الشريعة والدين تندرج في منطقة (الإباحة).

وهنالك الكثير من المقاربات لفهم الشريعة وطبيعتها وتطبيقها؛ إذ ادّعى الشاطبي الأندلسي (1320-1388م) بأنّ الشريعة صيغت على نحو يحقّق صالح الإنسان في الدنيا والآخرة، وأنّ الشريعة وجدت لحماية الحقوق الطبيعيّة، وأنّ ذلك يشكّل الغرض الإلهي من إرسال الدين. ويرى الشاطبي أنّ الغرض الحقيقي للشريعة يتمثّل في خمسة حقوق رئيسيّة:

- حماية الدين (حرّيّة الدين).
- حماية النفس البشريّة (الحق بالحياة).
- حماية الحياة الأسريّة، بما في ذلك: استمراريّتها من جيل لجيل.
- حماية الملكيّة.
- حماية الفكر.[152] (يمكن أن يُفسّر ذلك على نحوٍ ما بأنّه: حرّيّة الرأي والضمير).

وهذه البنود جميعها يُطلق عليها مصطلح (مقاصد الشريعة).

وتوجد في المنظومة الاعتقاديّة السنّيّة التقليديّة وجهتا نظر حول الشريعة: أهل الرأي وأهل الحديث؛ إذ تقبل مدرسة (أهل الرأي) الحرّيّة في صياغة القواعد الفقهيّة على نطاق واسع، وتدّعي بأنّ النصوص المقدّسة يمكن تفسيرها باستمرار وفقًا للظروف المستجدّة، وعلى هذا الأساس يقول الشاطبي بأن الأوامر الإلهيّة لا تتناقض أبدًا مع الحقائق العلميّة والذهنيّة، وإذا كان يبدو لنا ثمّة تناقض بينها فمن الضروري إزالته من خلال التفسير؛ وهذه المقاربة تتبنّاها أكثر المذاهب اتّساعًا في العالم الإسلامي، كالحنفيّة والماتريديّة والمعتزلة والمالكيّة.

---

[152] الموافقات في أصول الشريعة: الشاطبي؛ ج2 ص9، 24، 46.

وفي الجانب الآخر تنكر مدرسة (أهل الحديث) إمكانيّة تأويل النصوص المقدّسة وترفض حرّيّة إصدار الأحكام الفقهية، إذ تعتقد بأنّ كل ما يُحتاج إليه قد ورد في هذه النصوص، وحتى إن تضارب ما جاء فيها مع الحقائق العلميّة والذهنيّة فلا ينقص ذلك من صوابيّته على مستوى المعنى الحرفي ولا يُسمَح بتأويله. ويُطلق على هذا الموقف مصطلح (السلفيّة) عمومًا، ويُلاحَظ بشكل غالبًا في المذهب الحنبلي. ويجب التنبيه هنا إلى أنّ اعتناق الشخص لهذا الموقف الفكري لا يتوقّف بالضرورة على اعتناقه لمذهب بعينه، وإنّما ينبثق في العادة من تفضيلات شخصيّة. والحركات الجهاديّة الحديثة تجتذب المؤيّدين من جميع المذاهب مع أنّها تعتنق منهج مدرسة (أهل الحديث) في التعامل مع النصوص المقدّسة، أي: النهج الذي يرى بأنّ الدين والشريعة أمر واحد، ولهذا فإنّ الشريعة تتكون من مجموعة من الأحكام التي لا تقبل التغيير.

الاستعمار و نشأة الحركات الإسلاميّة الحديثة

تدرّجت التجربة السياسيّة الإسلاميّة في القرنين الأخيرين عبر مراحل متعدّدة بدءًا من المواقف السياسيّة المعتدلة وصولًا للمواقف العنفيّة المتطرّفة؛ ولقد كانت الحقبة الاستعماريّة التي استمرّت حتى أربعينيّات وخمسينيّات القرن الماضي مسؤولة عن ظهور وجهتي نظر اثنتين: الإسلامويّة والإصلاحيّة؛ وكلتاهما ضمتا تحت جناحيهما مواقف سياسيّة حداثيّة معتدلة مع شيء من معاداة الغرب؛ ومع ذلك فإنّ مقاربة الكثير من الإسلامويّين تمثّلت في (العودة إلى الجوهر)، وتجاهل القيم الإسلاميّة التقليديّة (باستثناء القرآن الكريم والسنّة النبويّة)، ورفض التجربة التاريخيّة الإسلاميّة. أمّا الإصلاحيّون فدافعوا عن استيراد القيم الغربيّة للعالم الإسلامي. وكلا المجموعتين تحاشت المتشدّدين، فكان الإسلاميّون يدافعون غالبًا عن الصلة بين القرآن والميدان السياسي دون الترويج لخطاب عنفي، وإنّما بالترويج للتعدّديّة والديمقراطيّة وغيرها من القيم الغربيّة الحديثة، حتّى أنّ بعضهم وصل إلى حدّ الزعم بأنّ بعض العمليّات السياسيّة العلمانيّة مقبولة دون غيرها. كما يرفض الإصلاحيّون (العودة إلى الأصول) والربط بين القرآن والميدان السياسي، فهم يظلّون علمانيّين في ميادين السياسة والاقتصاد وما شابه، ويدافعون عن القيم الغربيّة كما هي؛ ولكن ينبغي التنبيه إلى أن الموقف الحداثي ليس حكرًا على الإصلاحيّين وحدهم، فهو يشمل الفريقين معًا، دون أن ينطبق هذا الأمر على الموقف الإصلاحي.

هنالك سببان على الأقل لتغيّر الموقف تجاه استخدام العنف في العمليّة السياسيّة خلال القرنين الأخيرين؛ أوّلهما الدكتاتوريّات العلمانيّة التي قيّدت حقوق الإنسان، وثانيهما تطوّر الفكر الجديد الذي وصفناه سابقًا. ولا تُعدّ الأحداث التي شهدتها العقود القليلة الماضية مسؤولة عن تصاعد الإرادة لاستخدام العنف، لكنّها مسؤولة عن تنامي القاعدة الاجتماعيّة للجماعات المؤيّدة لاستخدام العنف. وعلى الرغم من أنّ النزعة الجهاديّة تعتنق مقاربة أهل الحديث في ما يخصّ منظومتها

الاعتقاديّة، فإن هذه الأمر لا يحول دون اعتبارها ظاهرة حديثة، لأنّ التجربة السياسيّة الإسلاميّة خلال القرنين الأخيرين هي التي أدّت إلى ظهور النزعة الجهاديّة، وقد كانت الحركات الإسلاميّة في الحقبة الاستعماريّة تتّصف بالاعتدال عمومًا، إلا أن حلول الدكتاتوريّات العلمانيّة محلّ الاستعمار قوّى الحركات الأصوليّة، ثمّ الجهاديّة؛ وهذا لا يقلّل أبدًا من صوابيّة القول بأنّ استعمار العالم الإسلامي على يد الدول الغربيّة هو من بدأ بتهيئة الأرضيّة لظهور النزعة الجهاديّة.

ولقد كان النموذج الإسلامي التقليدي للدولة يقوم على أساس وجود حاكم قوي يمتلك المرجعيّتين الدينيّة والدنيويّة، وعندما جاء الاستعمار فقد المسلمون السلطة السياسيّة التي كانوا يمسكون بها طوال قرون وتعطّل العمل بالنموذج التقليدي للدولة. جعل هذا الوضع معظم الشعوب الإسلاميّة في مرتبة متخلّفة عن الشعوب الغربيّة التي كانت أكثر مهارةً على صعيد التنظيم السياسي، وأدّى الاستعمار إلى تغيّرات عظيمة في العالم الإسلامي طالت السياسة والمواقف؛ وإذا ما رجعنا إلى الحقبة الممتدّة من الهجرة النبويّة في العام (622م) إلى غزو نابليون لمصر في العام (1798م)، فسنجد أنّ المسلمين كانوا يمتلكون حينها ناصية التفوّق الاقتصادي والعلمي والسياسي على باقي الأديان والأمم؛ ولقد كان غزو مصر وبداية الدور الحكومي لشركة (الهند الشرقية) البريطانيّة أوّل مؤشّرين لتفوّق العالم الغربي على المسلمين، ثمّ تحوّلت هذا التفوّق إلى استعمار وسبّب إحباطًا هائلًا، وهذا الإحباط حفّز فقهاء المسلمين على الانطلاق في مساعٍ جديدة.

وبما أنّ المشكلة كانت سياسيّة، فإنّ التفسير السياسيّ للإسلام نال الصدارة دون التفسيرات الأخرى، ولذلك لم تتطوّر علوم سياسيّة مستقلّة عن الدين وإنّما تطوّرت عوضًا عنها أفكار جديدة تتمحور حول الدين. وفي البداية كانت المشكلة تتلخّص كما يلي: "المسلمون يعانون من التخلّف، والسبب في ذلك هو تفسيرهم الخاطئ للدين وضلالهم عن جادّة الدين الحقيقي؛ فإذا فهمنا الدين بشكل حقيقيّ، وطبّقناه في حياتنا، فسينجينا من العار ومن التعرّض للاستغلال". وفي هذا السياق جاءت التفسيرات السياسيّة الأولى للإسلام وهي تبدي ميزتين اثنتين: (العودة إلى الأصول)، و"الإصلاح".

ولقد كان جمال الدين الأفغاني (1838-1897) مؤسّس لاهوت (العودة إلى الأصول)، وتابع خطاه محمد عبده (1849-1905)، ونامق كمال (1840-1888)، ورشيد رضا (1865-1935)، ومحمّد إقبال (1877-1938)، وموسى جار الله بكييف (1873-1949)، وجميعهم من المسلمين الحداثويّين.

وتقع فكرتا (الإحياء) و(التجديد) موقع القلب من مفهوم (العودة إلى الأصول)، وبموجب هاتين الفكرتين يكون سبب الواقع الإسلامي الراهن (حينها) يتلخّص في اعتقاد المسلمين بأنّ الفكر الإسلامي ثابت لا يتغيّر؛ إذ ذكر الأفغاني في مقالة بعنوان

(النضال العظيم للخلاص) كتبها بالاشتراك مع محمد عبده، ونشرها في صحيفته (العروة الوثقى) التي كانت مصدر إلهام للحركات الإسلاميّة، بأنّ المسلمين كانوا يعانون من التخلّف والاستغلال لأنّهم ابتعدوا عن القرآن الكريم والسنّة النبويّة.[153]

أما المفكّر الباكستاني محمّد إقبال فتبنّى وجهة نظر أخرى؛ إذ كان يرى بأنّ المشكلة تكمن في تحوّل الفكر الإسلامي باتّجاه التفكير الأخروي واللاعقلانيّة بعد القرن الخامس الهجري.[154] وكان ذلك يعني أن إحياء الفكر الإسلامي يجب أن يقوم على أساس نبذ التفسيرات التقليديّة للقرآن والسنّة وإعادة تفسيرهما من جديد.

وتُعرَف هذه الحركة الأولى للإسلام السياسي، والتي كان الأفغاني رائدها الأيديولوجي، باسم (الوحدويّة الإسلاميّة)، وهي ليست حركة جهاديّة، خلافًا للاعتقاد السائد، وإنّما هي حركة فكريّة متسامحة: فكريّة لأنّها تعتقد بأنّ الخلاص لا يأتي بخوض المعارك، وإنّما يأتي باكتساب المعرفة؛ ومتسامحة لأنّها تعتقد بأنّ القيم الغربيّة يجب تكييفها بما يلائم العالم الإسلامي بعد عرضها على أحكام القرآن الكريم. ولا يمكنك أن تجد في الفكر الإسلاموي موقفًا عدائيًّا من الغرب، إذ يمكن تلخيص شعاره في التعامل مع هذه المسألة بـ(خذ من الغرب علومه وتقنيته، ودع عنك دينه وثقافته)، ولذلك فهو مخلص للنصوص المقدّسة ودورها في الدين والثقافة. ولقد كان الهدف السياسي الأكبر للأفغاني وأتباعه يتمثّل في تأسيس وحدة إسلاميّة ومجلس إسلامي كهيئة استشاريّة للبلدان الإسلاميّة، وقد تبنّت الدولة العثمانيّة فكرة (الوحدويّة الإسلاميّة) كسياسة دولة خلال المدة (1876-1923) عندما كانت في طور الانهيار.

اتّخذت (الوحدويّة الإسلاميّة) موقفًا معتدلًا تجاه القيم العلمانيّة كالديمقراطيّة وحقوق الإنسان؛ واستخدم أنصار الاعتدال، كجمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، فكرة (المجلس الإسلامي) كمظهر يجسّد مصطلح (الديمقراطيّة)؛ ودأبت (الوحدويّة الإسلاميّة) على ادّعاء قيم تعود للتقاليد السياسيّة الليبراليّة الأوروبيّة. كما إنّ حسن البنّا (1906-1949)، مؤسّس تنظيم (الإخوان المسلمون) في مصر، وراشد الغنّوشي (1941-...) الذي كان زعيم (حركة النهضة) في تونس، ونجم الدين اربكان (1926-2011) قائد (حركة الرؤية الوطنيّة) في تركيا، أسّسوا جميعًا رؤاهم السياسيّة على أساس الخطاب الديمقراطي، فلم يكن أنصار (الوحدويّة الإسلاميّة) يرون، قطّ، في الكفاح المسلّح والعنف سبيلًا لتحصيل الحقوق.

لقد كان الموقف العام لأنصار (الوحدويّة الإسلاميّة)، ولا زال، يتمثّل في أنّ المسلم يجب عليه أن يتغلّب على المشكلات بالمعرفة والعمل والإخلاص والقيم الأخلاقيّة الصالحة؛ لكنّ بعضهم أنكروا إمكانيّة الفصل بين الدين والدولة ودافعوا عن نوع من الديمقراطيّة تتحدّد مبادئه الأساسيّة وفقًا للمصادر الرئيسيّة للإسلام؛ وذلك

---

153 أصول الإحياء الإسلامي.. الإصلاح الإسلامي من الأفغاني إلى البنّا: رمضان؛ ص70.
154 تجديد الفكر الديني في الإسلام: إقبال؛ ص215.

بينما اندفع آخرون، من توجّهات حديثة ضمن التيّار (الوحدوي الإسلامي) نفسه، إلى الدفاع عن العلمانيّة السياسيّة بقوّة؛ ويُلاحَظ، مثلًا، بأنّ اربكان والغنوشي كانا يعارضان العلمانيّة التي تبعد رجال الدين عن الحياة السياسيّة، لكنّهما تقبّلا فكرة فصل السياسة عن الدين والأيديولوجيا، وبالتالي: علمنة الدولة.

ثمّة حركة سياسيّة مهمّة أخرى ظهرت في الحقبة الاستعماريّة، وهي: الحركة الإصلاحيّة؛ ويعود تاريخ نشوئها تقريبًا إلى التاريخ نفسه الذي نشأت فيه (الوحدويّة الإسلاميّة). وتسعى هذه الحركة إلى التوفيق بين القيم الإسلاميّة وممارسات حياة الاعتدال، وهي تنادي بالديمقراطيّة العلمانيّة السياسيّة. ويدّعي الإصلاحيّون بوجوب الفصل الكامل بين الدين والسياسة، ويقترحون على المسلمين أن يأخذوا من الغرب قيمه السياسيّة وعلومه كما هي دون تغيير؛ ففي رأيهم أنّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة لا يحتويان أيّ أحكام سياسيّة، وأنّ هذا الميدان متروك للتقييم البشريّ الحصيف. وفي مقدّمة هذه المقاربة الرياديّة يتصدّر اسم السير سيد أحمد خان من الهند.

ادّعى سيّد أحمد خان (1817-1898) أنّ التفسير الراهن للإسلام يقف على النقيض من تطوير العلوم والفنون، وأنّ هذا التفسير هو السبب في تخلّف المسلمين؛ فحاول أن يكيّف الإسلام مع المقاربات الدينيّة الطبيعيّة في العالم الغربي (في عصر التنوير). وقد كان لأحمد خان تأثيره على المفكّر المصري علي عبدالرازق (1888-1966)؛ حيث يذكر عبدالرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم) أنّ الشريعة الإسلاميّة مختصّة بالجانب الروحي فقط ولا تحتوي أيّة قوانين أو أحكام تتعلّق بالسياسة أو الشؤون الدنيويّة، وهو يحاجج بأنّ هذه المسائل متروكة للتقييم البشري، فهو يرى بأنّ الإسلام قد ترك المشكلات الدنيويّة والسياسيّة للمبادرات التي يتّخذها المسلمون، وأنّ أحكام الحياة الاجتماعيّة تتغيّر بتغيّر العصور، ومن الخطأ الاعتقاد بأنّ الممارسات التي سادت في عصرٍ ما تشكّل أساسًا للإسلام.[155]

ولقد تسبّبت النكسة الاستعماريّة منذ القرن التاسع عشر بظهور جدل حيويّ لم تنطفئ جذوته حتى يومنا هذا؛ فالنقاشات السياسيّة المتمحورة حول الدين بدأت مع الإسلامويّين بأفكار (العودة إلى الأصول) و(التجديد) و(الإحياء)، ثمّ تحوّلت إلى أفكار مقاومة لمقارعة الدكتاتوريّات العلمانيّة في النصف الثاني من القرن العشرين.

من الوحدويّة الإسلاميّة إلى الجهاديّة

أصبحت الحركات الجهاديّة من العوامل السياسيّة المؤثرة في العالم الإسلامي إبّان أواسط القرن العشرين، وذلك بعد أن انبثقت من الحركات الوحدويّة الإسلاميّة؛

155 الإسلام وأصول الحكم: عبدالرازق؛ ص42.

وعلى الرغم من ذلك فإنّ هنالك الكثير من أوجه الاختلاف بين الوحدويّة الإسلاميّة والجهاديّة على صعيد المواقف السياسيّة ووجهات النظر في ما يخصّ الدين والحياة.

يعود ظهور الحركات الثوريّة التي تفضّل الأساليب العنفيّة إلى أوائل الأربعينيّات الماضية، وثمّة عاملان تسبّبا بنشوئها:

1. استيلاء الأنظمة الديكتاتوريّة على السلطة وما مارسته من التعذيب بحق المواطنين.

2. الحروب في العالم الإسلامي؛ كالحرب بين العرب وإسرائيل عام (1948)، والسياسات الإسرائيليّة في فلسطين، وحرب الأيّام الستة عام (1967)، والغزو السوفييتي لأفغانستان عام (1979)، والحرب البوسنيّة (1992-1995)، وحرب الشيشان (1994-1996)، فهذه الحروب أسهمت جميعًا في تقوية الحركات الجهاديّة.

جذور النزعة الجهاديّة ونشوؤها

لا يزال الجدل مستمرًّا حول كيفيّة وصف المواقف الدينيّة والسياسيّة اللاتصالحيّة التي فضّلت الخيار العنفي في العالم الإسلامي؛ فهنالك من يسمّيها "راديكاليّة" أو "سلفيّة" أو "أصوليّة" وما شابه؛ لكن الجهاديّين يطلقون على أنفسهم لقب "المجاهدين"، أي: الذين يخوضون معركة إلهيّة ضد الكفّار؛ وعلى هذا الأساس، فإن "الجهاديّة" تعني "الأصوليّة الإسلاميّة" ضمن الإطار السياسي.[156]

إنّ كلمة (الجهاد)، بمعناها المعجمي، تعني العمل والنضال؛ وفي النصوص الدينيّة تعني أنّ الأشخاص يتوجّب عليهم العمل لإعلاء كلمة الله بكل ما أوتوا من قوّة وحياة وممتلكات ولسان. أمّا مصطلح (الجهاديّة) فاستُخدِم لتسمية موقف ظهر في العالم الإسلامي في أواسط القرن العشرين كنضال سياسي عنفي؛ ففي النصوص الإسلاميّة التراثيّة يرد مصطلح (الجهاد) للإشارة إلى نضال المرء من أجل العيش وفقًا لمقتضيات الدين والعمل على نشره؛ كما إن نضال المرء مع نفسه (جهاد النفس)، من أجل أن يكون شخصًا يعين الآخرين ويتحلّى بالقيم الأخلاقيّة الصالحة، يندرج أيضًا ضمن أنواع الجهاد، بل إنّ النبي محمّد دعاه (الجهاد الأكبر). لكنّ الجهاديّين يعتقدون بأنّهم قد وصلوا إلى مرحلة الصلاح هذه، ويعرّفون (الجهاد) بأنّه القتال في سبيل الله ضد الكفّار، ويدّعون بأنّهم يقيمون صراعاتهم العنفيّة على أساس مبادئ الإسلام، ولهذا فهم يشدّدون على مفاهيم محدّدة ضمن الفهم التقليدي للدين، وينتجون خطابًا سياسيًّا يستند إلى صراع حيّ.

---

[156] يبدو أن مصطلح "المتشدّدين" هو الأكثر تداولًا في المملكة المتّحدة، ولا سيّما ضمن وزارات الحكومة، وليس هنالك مصطلح آخر أكثر تضليلًا منه؛ فقد تتّخذ جماعةٌ ما موقفًا متشدّدًا من التسامح في القضايا الاجتماعيّة (كما هو حال رئيس الوزراء السابق ديفيد كاميرون)، أو تتشدّد في تبنّيها للنزعة السلمويّة، أو تتشدّد في التزامها بأحكام الدين (كالمورمون، والكاثوليك، والمعمدانيّون المتزمّتون، والكثير من المسلمين طبعًا)، لكنّ ذلك لا يعني انتهاج هذه الجماعات للخيار العنفي أو تبريرها له.(التحرير)

والجهاديّون يضفون معاني خاصّة على المفاهيم الدينيّة التي تتوافق مع غاياتهم ومواقفهم، فيفسّرون الكلمات على النحو الذي يتيح لهم تبرير العنف من الناحية الدينيّة، وفي هذا السياق يرد مصطلحا (الشريعة) و(الجهاد) أكثر من غيرهما، ثمّ تليهما (الخلافة)، و(الذمّي)، و(دار الإسلام)، و(دار الحرب).

ولقد أشرنا في موضع سابق إلى أنّ الشريعة هي جانب من جوانب الدين يجري تكييفه وفقًا للمقتضيات العمليّة للحياة؛ لكنّ الجهاديّين يفسّرون الشريعة كأيديولوجيا إسلاميّة هدّامة تبدي مواقف عدائيّة ضدّ أنماط الحياة المختلفة؛ ويجب أن نشير هنا إلى أنّ هذا التفسير ليس شائعًا في العالم الإسلامي، لكنّ انتشاره يتنامى في صفوف المسلمين، سواء كانوا يعيشون في البلدان الغربيّة أم الإسلامية. ومن الملاحَظ أنّ المسلمين الذين يعتنقون التفسير الجهادي للإسلام يبتعدون عن المجتمع الذي يعيشون فيه، ويغلقون قنوات التواصل معه، ويشكّلون بيئة دينيّة ويتّبعون أنماط حياة خاصّة بهم في مناطق سكناهم، ويفسّرون أنماط الحياة هذه وفقًا لمفهوم (الجاهليّة)، محاججين بأنّ لا من يعيش الدين كما يعيشونه هو إمّا مسلم علماني وإمّا كافر، وأنّه "جاهل" لا يتقبّل حكم الله؛ أمّا من ناحيتهم هم فيحاججون بأنّ عليهم الابتعاد عن الآخرين كي يحموا أنفسهم من هذه "الجاهليّة".

ويزعم الجهاديّون أنّ المسلمين بحاجة إلى الوحدة السياسيّة، وأنّ تحقيقها من الواجبات الدينيّة، ولهذا يجب إحياء (الخلافة)، ويدعون إلى قتل كل من لا يؤمن بالإسلام باستثناء أهل الذمّة الذين يطلبون العفو، ويستندون في هذا الزعم إلى آية قرآنيّة في سورة التوبة: {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} [التوبة: 5] لكنّ تجب الإشارة هنا إلى أنّ هذه الآية نزلت في وقت كانت الحرب مشتعلة، وهنالك الكثير من الآيات الأخرى التي تنصّ على أنّ المسلم يجب أن يتعامل بالحسنى مع غير المسلمين، وأن يتصرّف معهم بشكل عادل حتى مع من يثيرون غضبه ([5: 8]؛ [60: 8-9]؛ [3: 113])؛ ويردّ الجهاديّون على هذا الكلام زاعمين بأنّ النصح بالتعامل بالحسنى مع الكافرين في الآيات السابقة قد "نسخته" آيات نزلت بعدها، ومن ذلك مثلًا: الآية {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} تنسخ الآيات الأخرى المماثلة للآية التي تقول: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِين} [60: 8-9]؛ فالجهاديّون يفسّرون الآيات القرآنية بأنّها تعني ضمنيًا تحبيذ أبديّة حالة الحرب بين المسلمين والكفّار، وهم يستغلّون منهجًا بعينه من مناهج التفسير لإضفاء الشرعيّة على ما يمارسونه من عنف.

إنّ الجهاديّين يعتنقون ثلاثة مبادئ سياسيّة:

1. إنّ الله هو المرجعيّة الوحيدة في إصدار الأحكام في أيّ موضوع، فـ"لا حكم إلّا لله".

2. من يرتكبون الذنوب الكبيرة يجب إخراجهم من الدين، ومن يُخرَجون من الدين يجب قتلهم.

3. الحرب وإثارة الشغب ضد الحاكم الظالم واجب ديني.

وفي الحقيقة، يخبرنا التاريخ أن (الخوارج) دافعوا عن هذه المبادئ الثلاثة عندما أعلنوا أنّ الخليفة الراشدي الرابع، علي بن أبي طالب، ارتكب (البدعة) عندما اتّفق مع معاوية، حاكم الشام حينها، ولذلك أقدموا على قتله. والجهاديّون الحاليّون يتبنّون الموقف الديني-السياسي لهذه الفئة التي كانت أوّل جماعة في تاريخ الإسلام ترفض التوصيات وتنتهج سبيل العنف في تحقيق غاياتها.

ويمكن تقسيم الجهاديّين إلى قسمين: (التنظيريّون) و(العمليّون)؛ فلقد ظهرت (الجهاديّة) أوّل الأمر كحركة تنظيريّة في خمسينيّات القرن العشرين، وعلى الرغم ممّا شابه من أحداث عنف ومقاومة، فإنّ هذه الأحداث كانت معدودة وغير متواصلة، لكنّ مشكلة فلسطين، والحروب في أفغانستان والبوسنة والشيشان، دفعت الجهاديّين لتصدّر المشهد بسبب قدرتهم على الرد واستعدادهم له؛ ثمّ بدأ (المجاهدون) الذين حاربوا الغزو السوفييتي لأفغانستان يخوضون حرب البوسنة بعد انتهاء الحرب في أفغانستان، ثم انخرطوا في حرب الشيشان، وهكذا ظهرت مجموعة تعتبر نفسها جنود الله في أرض الإسلام، وتتّخذ من الحرب مهنة رئيسيّة لها. لكنّ الجهاديّين لم يكتفوا بشنّ الحرب على الجبهات، وإنّما بدؤوا بالتصرّف بعنف تجاه المدنيّين الأبرياء؛ فكان هجوم القاعدة على برج التجارة العالمي في نيويورك في (11 سبتمبر 2011)، والتفجيرات الثلاثة التي استهدفت إسطنبول في العام (2004)، وتفجيرات مدريد في العام (2004)، وتفجيرات لندن في العام (2005)، إيذانًا بأنّ الجهاديّة العمليّة أصبحت أكثر من مجرّد مفهوم نظري.

لقد أصبح الجهاديّون يؤمنون بأنّ كلّ مكان لا تهيمن عليه أحكام الله هو "دار حرب"، وأنّ الواجب الديني يملي عليهم شنّ الحرب فيه.

روّاد فكرة (الجهاديّة)

إنّ نشوء هذا النوع من الأفكار الجهاديّة يعود إلى أواسط القرن العشرين حينما غادر الاستعمار لتحلّ محلّه الأنظمة الدكتاتوريّة، وظهرت أولى الخطابات الجهاديّة لمعارضة الممارسات السيّئة لهذه الأنظمة على شكل معارضة سياسيّة؛ لكنّ هذه المعارضة السياسيّة واجهت ردّ فعل حكومي تعامل معها بالعنف والقتل، فتخلّت عن معتقدات (العودة إلى الأصول) و(الإحياء) واعتنقت فكرة (المقاومة)، وكان الطرح الرئيسي للجهاديّين يتمثّل في أنّ الأنظمة الدكتاتوريّة أعلنت حكمها بعد إنهائها لحكم الله، وبذلك جعلت من الناس عبيدًا لها دون الله، وأنّ السبب في حدوث المكاره التي يعانيها الناس في ظلّ هذه الأنظمة هو طاعة الناس لهؤلاء "الفراعنة" والطغاة؛ فلقد

شبّه الجهاديّون الدكتاتور بالفراعنة الذين عذّبوا النبيّين موسى ويوسف في مصر، وحاججوا بأنّ فقدان هؤلاء الفراعنة لسلطتهم السياسيّة يعني إعادة حكم الله وتحرير المسلمين.

أصبح أبو الأعلى المودودي (1903-1979) وسيّد قطب (1906-1966) أهمّ روّاد الفكر الجهادي؛ وكانا يعتقدان بأنّ الديمقراطيّة العلمانيّة من "أدوات الاستعمار الفكري التي فرضها الغرب بعد استعماره الفعليّ للعالم الإسلامي".[157] وكانا يعارضان بعض القيم السياسيّة بحجّة أنّها تقاليد غربيّة، من أمثال: الديمقراطيّة والتعدّديّة والتسامح الديني وحماية السلام وحرّيّة التعبير والفصل بين الدين والدولة. وكانا يعتبران الدكتاتور العلماني مجرّد حصان طروادة أُرسِل للعالم الإسلامي، وأنّ المرجعيّة السياسيّة الوحيدة هي لله وحسب.[158] وكانا يبديان توجّسهما من كلّ فكرة ترد من خارج العالم الإسلامي زاعمَين بأنّ المسلمين ليسوا بحاجة لأيّ شيء من "الغربيّين المبتدعين". ولهذا السبب تمّ تأسيس النزعة الجهاديّة على أساس الحاجة لحماية المجتمع، ممّا جعل المجتمع يواجه بعضه بعضًا ويعاني من جراء ذلك.

إن مفهوم (حاكميّة الله) يشكّل أساس المشروع السياسي للمودودي، ولهذا المفهوم مضامين كثيرة: أنّ الله وحده هو من يدبّر شؤون الناس، وأنّه المشرّع الأكبر، وأنّ الإنسان عاجز عن التشريع، وأنّ الإنسان غير قادر على اتّخاذ القرارات التي تتعلق به أو بغيره، وأنّ الحكم والسلطة لله وحسب، وأنّ الحاكم الوحيد على الأرض هو الله، وأنّ مجلس الشورى الإسلامي هي الهيئة التي تدير شؤون السلطة الإلهيّة في الدنيا، بل إنّ مجلس الشورى المكوّن من الفقهاء ليس مخوّلًا بالتشريع، فهو يطبّق الشريعة لا غير.[159]

ولقد كان المودودي ينظر إلى المعركة الإلهيّة (الجهاد) كنضال ثوري في سبيل صالح البشريّة جمعاء، فكان يحاجج بأنّ النبي محمّد ناضل ضدّ الجاهليّة في أيّامه، وعلى المسلمين اليوم أن يتأسَّوا به فيناضلوا ضدّ الجاهليّة ضمن مجتمعاتهم وفي الغرب. وقد أصبح المودودي مصدرًا كبيرًا للإلهام يهتدي به الأصوليّون في العالم الإسلامي، حتّى إنّ كتابه (الشروط القرآنيّة الأربعة) أخذ يوصَف بأنّه "دليل المقاومة". ومن يراجع سيرة سيّد قطب يجد أنّه كان اشتراكيًّا في شبابه، لكنّه تأثر بالمودودي، ثمّ سُجِن بسبب معتقداته ورأى بعينيه ممارسة العنف ضدّ الإسلاميّين في السجون المصريّة تحت ظل نظام جمال عبدالناصر، فكان لذلك عظيم الأثر على سيّد قطب، فدافع عن أفكار أشدّ راديكاليّة من أفكار المودودي. وهكذا أصبحت كتب المودودي وسيّد قطب مراجع أساسيّة أنتجت في العالم الإسلامي لاهوت المقاومة القائم على

---

[157] معركة الإسلام والرأسماليّة: قطب؛ ص114.

[158] معالم في الطريق: سيّد قطب.

[159] الأصوليّة الإسلاميّة منذ العام (1945): ميلتون-إدواردز؛ ص26.

القرآن؛ ولهذا السبب يمكن اعتبار المودودي وقطب مؤسّسَي الجهاديّة وخطابها المقاوم.[160]

العيش وفقًا لأحكام الإسلام في مجتمع حرّ

ظهرت الجهاديّة كردّ فعل ضدّ المشكلات الاجتماعيّة والسياسيّة في العالم الإسلامي خلال القرنين الأخيرين، وأصبحت أقوى بفعل الحروب المختلفة والاضطرابات الأهليّة؛ فتحوّلت الخطابات السياسيّة-الدينيّة التي بدأت في الحقبة الاستعماريّة إلى لاهوت مقاوم يستهدف الأنظمة الدكتاتوريّة العلمانيّة مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين. وفي البداية، كانت الجهاديّة خطابًا معارضًا، لكنّها تحوّلت لاحقًا إلى أفعال تتضمّن استخدام العنف.

إنّ الجهاديّين يضعون الشريعة في قلب الخطابات السياسيّة، ويعتبرون الشريعة والسياسة والدولة كتلة واحدة لا تتجزّأ، ويرون أنّ العيش وفقًا لأحكام الدين في دولة مدنيّة "كفر" و"جاهليّة"، وأنّ من الضروري إزالة "الدولة الكافرة" وتأسيس (حكم الله) الذي يجب أن يعيشوا أحكام الإسلام في ظلّه. لكنّ النموذج التقليدي للدولة الإسلاميّة، عند الشيعة والسنّة على حدّ سواء، لا يوجد فيه ما يشير إلى التمييز بين المنظومة القانونيّة والدولة، لأنّ التجربة التاريخيّة للمسلمين مع الدولة سمحت بوجود منظومات قانونيّة متعدّدة، كما إن الشريحة المثقّفة توصّلت إلى فهم التجارب السياسيّة التقليديّة والعلوم الإسلاميّة، كالفقه وعلم الكلام، باعتبارها عاجزة عن إيجاد حلول لمشكلات الحاضر. ولهذه الأسباب، فإنّ من العبث إضفاء هالة من القدسيّة على التجارب التاريخيّة، واستخدامها لحلّ مشكلات الحاضر، والقبول بها باعتبارها عصيّة على التغيير ومعصومة من الخطأ.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أفعال النزعة الجهاديّة وخطابها لا تقوم على أساس المصادر الرئيسيّة (القرآن الكريم والسنّة النبويّة) كما يزعم الجهاديّون، وإنّما على العكس من ذلك، فالجهاديّة ظاهرة نشأت في القرون القليلة الماضية، وهي موقف يعتنقه أناس لا يستطيعون تكييف أنفسهم مع العالم الذي يعيشون فيه، والدليل على ذلك أنّ بعض المسلمين ممّن يهاجرون إلى البلدان الغربيّة يعتنقون شكلًا من أشكال التديّن يتّصف بالانطوائيّة والانعزال عن جيرانهم؛ لكن الكثير من المسلمين في العالم الإسلامي يتقبّلون العيش في ظل نظام دولة يقوم على المدنيّة والعدل وعدم التمييز بين الناس، وهم يصابون بالدهشة عندما يشاهدون ما يرتكبه الجهاديّون من أفعال متشائمة متزمّتة عنفيّة، فالمسلم السنّي التركي لا يختلف عن المسيحيّ الأنغليكاني البريطاني في نظرته لما يرتكبه تنظيم داعش من جرائم.

---

[160] معارك في سبيل الله: آرمسترونغ؛ ص262.

إنّ المسـلمين يجـب علـيهم التوقّـف عـن النـبش فـي الماضـي بحثًـا عـن حلـول للمشكلات السياسيّة والاجتماعيّة، وعليهم أن يحلّوها من منظور إسلاميّ يلائم حقائق العـالم المعاصر؛ ولا منـاص لهـم مـن تقـديم إجابـة واضـحة عـن السـؤال الملـحّ: مـا هـو شكل المجتمع الذي يرغب المسلمون بالعيش فيه؟ فهل يريدون العيش تحت ظلّ دولة إسلاميّة تتصارع فيها المذاهب المختلفة والأنماط المتنوّعة للحياة الدينيّة، أم تحـت ظـلّ دولـة مدنيّـة تطبّـق العـدل ولا تميّـز بـين النـاس علـى أسـاس المعتقـدات؟ والواقـع الـراهن يشـير إلـى أنّ السـلام والاسـتقرار غائبـان عـن الـدول التـي تـزعم أنّهـا إسلاميّة، وشعوبها لا تتمتّع بالحرّيّة إطلاقًا.

ليس هنالك أمام المسلمين خيار أفضل من حرّيّة الاعتقاد ضمن دولة مدنيّة، وإذا كـانوا يتوجّسـون مـن هـذا النـوع مـن أنـواع الدولـة بسـبب خلـوّ التجربـة التاريخيّـة الإسـلاميّة مـن سـابقة مشـابهة، فيجـب علـيهم أن يعلمـوا أنّ الدولـة الإسـلاميّة أيضًـا تفتقر إلى مثل هذه السابقة.

وعنـدما تخبرنـا الوقـائع بـأنّ الانقـلاب العسـكري الأخيـر فـي مصـر (3 يوليـو 2013) تحقّق بدعم أطراف علمانيّة وجهاديّة، فمن شأن هذه الحقيقة أن تهزّ الاقتناع بالقيم الديمقراطية لدى المتديّنين المعتدلين المتفائلين؛ لكنّ الخيار الواقعي الوحيد هو الخيار الـديمقراطي، فالمسـلمون بحاجـة إلـى مجتمـع يعيشـون فيـه بحرّيّـة دون إلـزامهم بالمواقف الجهاديّة ذات المنحى التشاؤمي الإقصائي العنيف. فلا الخطابات التي تقرن الإسلام بالعنف، ولا (رهاب الإسلام) أو الدكتاتوريّات العسكريّة، بقادرة على أن تمنع المسلمين من التعامل مع مشكلاتهم بحكمة، وعندما يتطلّعون إلى من ينجيهم من هذين الخيارين فسيجدون (قيم المجتمع المفتوح) بانتظارهم.

لائحة المراجع

Abdurrazık, A. (1995) *İslam'da İktidarın Temelleri* [*Bases of Government in Islam*] (translated by Ö. R. Doğrul). İstanbul: Birleşik Yayınları.

Armstrong, K. (2000) *The Battle for God*. New York: Knopf Press.

El-Maverdi, E. H. (1994) *el-Ahkamu's-Sultaniyye* [*Rules of Governance*] (translated by A. Şafak). İstanbul: Bedir Yayınevi.

Fazlurrahman (1995) İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde. *İslam'da Siyaset Düşüncesi* (translated by K. Güleçyüz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Gardet, L. (1977) *Les Hommes de l'Islam: Approche des Mentalités*. Paris: Librairie Hachette.

Iqbal, M. (2013) *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden İnşası* [*The Restoration of Religious Thought in Islam*] (translated by R. Acar). İstanbul: Timaş Yayınları.
Milton-Edwards, B. (2005) *Islamic Fundamentalism Since 1945*. London: Routledge Press.
Qutb, S. (1990) *Ma'raka al-Islam wa al-Ra'smaliyya.* Cairo: Dar al-Shuruq.
Qutb, S. (1997) *Yoldaki İşaretler* [*Signposts on the Road*] (translated by S. Karataş). İstanbul: Dünya Yayınları.
Ramadan, T. (2005) *İslamî Yenilenmenin Kökenleri: Afgani'den el-Benna'ya Kadar İslam Islahatçılığı* (translated by A. Meral). İstanbul:Anka Yayınları.
Şatibi (1990) *el-Muvafakat fi Usuli'ş-Şeria*, Volume II (translated by M. Erdoğan). İstanbul: İz Yayıncılık.
Zaman, Q. (1997) *Religion and Politics under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. New York: Brill.

الفصل التاسع

الإسلام واقتصاد السوق الحر.. هل يتوافقان؟

(هشام الموسوي)

إنّ اكتشاف الموقف الإسلامي من الاقتصاد أمر تكتنفه الكثير من التحدّيات، لأن الإسلام كدين هو خليط من العديد من النصوص والمعتقدات والآراء والممارسات، وليس الاقتصاد من الأمور التي يركّز عليها بشكل أساسي. ويتشوّش الباحث أكثر عندما تتحوّل هذه المهمّة إلى تحليل موقف الإسلام من الرأسماليّة أو الاشتراكيّة أو السوق الحر أو اقتصاد التحكّم، فهي مفاهيم حديثة يُراد بها شرح ما يفهمه الباحث من واقع اقتصاديّ ما. وعلى هذا الأساس، فإنّ الباحث معرّض دائمًا للوقوع في فخّ المبالغة في الاستقراء، والمفارقات الزمنيّة، والتعميمات المتسرّعة، عندما يقارن الإسلام بهذه المفاهيم، علاوةً على أنّ هذه المفاهيم بدورها لا يوجد إجماع على معانيها.

وفي بحثنا هذا سنسلط الضوء على النقاط الثلاث التالية، مع أخذ المحاذير السابقة بالحسبان:

1. هل يتوافق الإسلام مع اقتصاد السوق الحر؟

2. وإذا كان يتوافق معه، فلماذا نجد الأسواق بعيدة كلّ البعد عن مبادئ السوق الحر؟

3. وكيف يمكن استعادة مبادئ السوق الحر؟

عدم التوافق بين أسس الإسلام واقتصاد السوق الحر

كثيرًا ما يُقدَّم الإسلام على أنّه لا يتوافق مع اقتصاد السوق الحر، وذلك بسبب التفسير الاشتراكي لبعض الآيات القرآنيّة (على سبيل المثال: في ما يخصّ بعض القضايا كالملكيّة الجماعيّة، وتأميم الثروة، وتحريم الربا أو الفائدة، ورفض المعاملات الماليّة التقليديّة). لكنّ هذه التفسيرات الاشتراكيّة ليست متناقضة مع ما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة وحسب، وإنّما تتناقض مع التجربة التاريخيّة الإسلاميّة، وخصوصًا مع مرحلة فجر الإسلام.

وفي هذا القسم من البحث سنتناول بالتحليل مسألة التوافق بين الإسلام واقتصاد السوق الحر، وذلك من خلال جوانب ثلاثة: حرّيّة الخيار وحافز الربح، والتعاقد وحكم القانون، والمنافسة.

1. حرّيّة الخيار وحافز الربح

من تعاليم الإسلام أنّ الإنسان خليفة اللّٰه (أي: الوصي على الخلائق)؛ ولا يمكن للإنسان أن يؤدّي هذه المهمّة إلا عندما يتمتّع بالحرّيّة في اختيار الخير عوضًا عن الشر بإرادة حرّة، ولذلك يقول القرآن الكريم: {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ} [2: 256]. وعلى الرغم من أنّ الإسلام يتفهّم الوظائف المهمّة التي تضطلع بها الأسرة والمجتمع، ويطلب من الفرد

تأدية واجباته تجاه هاتين المؤسّستين، فإن القرآن يسعى لإصلاح المجتمع بإصلاح الفرد، وهو يفعل ذلك بطريقة أخلاقيّة بعيدة عن الإكراه الذي يحرّمه بصريح العبارة.

إنّ حرّيّة الاختيار في ظل القانون ودون إكراه لا تقتصر على القضايا المتعلّقة بالحياة الآخرة (أي: النشاطات الأخلاقيّة)، وإنّما تشمل القضايا الدنيويّة أيضًا: {وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ} [28: 77]

ويشجّع الإسلام على العمل والجهد المنتج في سبيل كسب ربح مشروع، والقرآن الكريم واضح كلّ الوضوح في التوافق بين الصلاة والربح: {فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ} [62: 10] والمفكّر الماركسي الفرنسي رودينسون يستند إلى التحليل النصّي للمصادر الإسلاميّة ليخرج بنتيجة مفادها أنّ المسلمين لم تكن لديهم أيّة مشكلة مع فكرة كسب المال، وهو يرى أن هنالك أديانًا تثبّط نصوصها المقدّسة عن النشاط الاقتصادي عمومًا، لكنّ هذه الظاهرة لا تنطبق في حالة القرآن، لأنّه يقف إلى جانب النشاط التجاري، ويحصر دوره في إدانة الممارسات الاحتياليّة ويوجب الامتناع عن التجارة خلال مناسبات دينيّة محدّدة.[161]

وفي الحديث النبويّ نقرأ: "تِسْعَةُ أعْشارِ الرِّزْقِ فِي التِّجارَة"، وهو يشرح، إلى مدى بعيد، الدافع الذي كان يجعل المسلمين، طوال قرون، يسعون إلى تحقيق احتياجاتهم الاقتصاديّة من خلال التجارة والصناعة والزراعة والأشكال المتنوّعة للمشروعات الحرّة؛ فالأرباح جزء أصيل من هذه الأنشطة التي يُفترض بأنّها جاءت بوسائل مباحة في نظر الدين (حلال). لكن ذلك لا يعني أن الدافع الربحي يتخطّى واجبات المرء في الأخوّة والتضامن وعمل الخير، والتي تستمد تمويلها من (الزكاة).

وخلاصة الموضوع أنّ الإسلام يقوم على نموذج الخيار الحر، لا الإكراه أو الاستبداد، بل إنّ الإسلام يوسّع نطاق الحرّيّة ليشمل العمل والملكيّة وخيار المرء في كيفيّة استخدامه لإمكانيّاته وموارده. ولقد تلقّى هذا المبدأ الأساسي (حرّيّة الخيار) دعمًا قويًّا عندما قام القرآن الكريم بتحديد نطاق الدولة الإسلاميّة، فلم يكن هنالك أيّ تدخّل للحكومة في الاقتصاد باستثناء عمليّات كشف الاحتيال، ومعاقبة اللصوص، وإنهاء الربا؛ فالإسلام التقليدي يحافظ على حرّيّة الخيار من خلال الحدّ من نطاق التدخّل الدولتي.

ويجب أن نسلّط الضوء هنا بشكل خاص على مؤسّسة الرقابة على السوق (الحسبة)، فالفقيه الماوردي أفرد بابًا مطوّلًا في كتابه للحديث عن وظائف المحتسب (موظّف حكومي مسؤول عن الرقابة الأخلاقيّة والاقتصاديّة على السوق)، وحدّد فيه

161 الإسلام والرأسماليّة: رودينسون.

المدى الذي يمكن أن يصل إليه تدخّل الدولة في الاقتصاد، إذ يرى بأن دور المحتسب في السوق ليس إلا دورًا تنسيقيًّا لضمان عمله وفقًا لمبادئ (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وهي وظيفة أخلاقيّة وليست اقتصاديّة، ولذلك فإن مهامّ المحتسب في الجانب الاقتصادي تنحصر في: ضمان التقيّد ببعض الضوابط، والتأكّد من دقة الأوزان والمعايير، وفحص نوعيّة السلع، وضمان استقامة العقود.

والإسلام التقليدي يرفض أيّ تدخّل حكومي في مجال الاقتصاد الخاص، وعلى سبيل المثال: يحرّم القرآن الكريم أخذ الجزية ممّن يعتنق الإسلام، ويثبّط عن تقاضي الرسوم من التجّار؛ والحديث النبوي يحصر دور التدخّل الحكومي في منع الغش، وهو أمر لا شكّ في أنه يقع في نطاق تطبيق العدل. إن فلسفة الحرّيّة الاقتصادية هذه قويّة جدًّا في الإسلام، فعلى سبيل المثال: كانت رسوم الجمارك (المكوس) تعتبر في العصر العبّاسي أمرًا بعيدًا عن التقوى؛ ويرى الماوردي أن وظائف الدولة تتلخّص في أربعة أمور: الجيش، وحماية الحدود، والإدارة العموميّة، والإدارة الماليّة؛ وأيّ تدخّل دولتي مباشر في شؤون الاقتصاد هو أمر غير مستحبّ؛ كما يرى المؤرّخ ابن خلدون (1981) بأنّ الدولة يجب أن تحصر نفسها في نطاق أداء وظائفها الطبيعيّة، فلا تسعى أبدًا إلى منافسة القطاع الخاص، وهو يحاجج بأنّ وظائفها تتلخّص في: الدفاع، والقانون، والسلامة العموميّة، والإدارة الماليّة، والشؤون السياسيّة.[162]

ونجد في الإسلام التقليدي منعًا لإعاقة حرّيّة الخيار بالضرائب الباهظة، إذ لا يحتوي القرآن على أيّة ضريبة إلزاميّة، ولقد استطاع ابن خلدون أن يسبق غيره في التوصل إلى نتائج منحني لافير عندما ذكر في كتابه أن الضرائب المنخفضة تجلب أعلى الأرباح. وعلى الصعيد نفسه يرى ابن أبي الربيع، وهو من علماء العصر العباسي الأول، أنّ الازدهار الاقتصادي يتطلّب التزام الناس بعهودهم وعدم تكبّدهم للديون، ولذلك يجب أن تكون موازنة الدولة متوازنة دومًا؛ وهي وجهة نظر صائبة، لأنّ الاستدانة الحكوميّة تؤدّي إلى إساءة استخدام السلطة من خلال السماح بتوسيع الدولة لصلاحيّاتها وتدمير حرّيّة الأفراد، علاوةً على ما تتسبّب به أيضًا من تدمير المجتمع المدني وتكاثر الفساد.

إنّ السياسة النقديّة التي توجّهها الدولة تشكّل عائقًا كبيرًا بوجه حرّيّة الخيار، وذلك لأنّ الحكومة تتمكّن حينها من التحكّم بالاقتصاد عبر السياسة النقديّة، وهو أمر تنتفي إمكانيّته عند استخدام الذهب كنقد ضمن منظومة اقتصادية خاصّة في الأساس. ولذلك فإن المنظومة الاقتصاديّة الإسلاميّة التقليديّة القائمة على النقد الذهبي لا تعاني، بخلاف السياسة النقديّة المعتادة، من شرور (ريع سك العملة).

[162] المقدّمة: ابن خلدون.

وبشـكل عـامَ، يمكـن القـول بـأنّ تقاليـد الإسـلام وتعاليمـه لا تتنـاقض مـع بنيـة اقتصاديّة يوجّهها السوق على أساس حرّيّة الخيار والدافع الربحي.

2. التعاقد وحكم القانون

الأسواق الحرة تحتاج إلى حماية حقوق الملكيّة وحكم القانون كي تؤدّي عملها؛ كما إنّ حقوق الملكيّة المحدّدة بوضوح (بما فيها من عمليّات: الاعتراف والاستبعاد والوراثة) تُعتبَر من العناصر الأساسيّة في عمليّة تأسيس اقتصاد السوق. وفي الإسلام نجد أنّ الملكيّة الخاصّة ليست تحظى بالاعتراف وحسب، وإنّما يُضفى عليها إطار من القدسيّة؛ فالقرآن الكريم ذكر الملكيّة (86) مرّة، ومنها على سبيل المثال: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [2: 188]. وفي خطبة حجّة الوداع خاطب النبي محمّد جموع المسلمين بقوله: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا".

وعلى النقيض من الاشتراكيّة، يحيط الإسلام الملكيّة الخاصّة بإطار من التقديس باعتبارها أمانة إلهيّة؛ فالقرآن ينصّ على أنّ كلّ ما هو على الأرض تعود ملكيّته لله، وأنّ الأفراد، باعتبارهم من ائتمنهم الله على العالم، لكلّ منهم ملكيّته الخاصّة به، وعلى المسلم أن يحترم الملكيّة الخاصّة لغير المسلمين أيضًا؛ إذ يقول: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا} [24: 27].

وعلى هذا الأساس، فإنّ مفهوم الملكيّة الخاصّة هذا، المترسّخ بين أتباع الأديان الإبراهيميّة، يعتنقه المسلم كما جاءت به الآيات القرآنيّة؛ والقرآن لم يعدّل مفهوم الملكيّة الذي كان سائدًا قبل الإسلام، لكنّه وضع شروطًا لسلامة وعدالة تطبيقه والتمتّع بنتائجه، ومنها: أنّ الملكيّة يجب أن لا تستخدم بإسراف ولا بطريقة تحرم الآخرين من ملكيّاتهم التي اكتسبوها بشكل عادل ([2: 188])؛ وأنّ من يُستأمَن على ملكيّة ما (كأموال الأيتام) يجب أن لا يجعلها لخدمة مصالحه الخاصّة ([4: 2]؛ [4: 10])؛ وأنّه يجب على المرء أن لا يوكل أمر العناية بملكيّته إلى من لا يحسن إدارتها ([2: 5])؛ وأنّ الأيتام إذا بلغوا سنّ الرشد ينبغي أن يُمنحوا حقّ التحكّم بممتلكاتهم ([4: 6])؛ وأنّ حقوق الوراثة ليست محترمةً وحسب ([4: 33])، وإنّما وسّعها الإسلام لتشمل المرأة ([4: 7])، كما إن حقوق الملكيّة التي تتمتّع بها المرأة أصبحت لا تقلّ قدسيّة عن حقوق الملكيّة التي يتمتّع بها الرجل في غير الإرث ([4: 24]؛ [4: 32])؛ وأنّ الإسلام يحرّم التعامل مع المرأة كملكيّة تورّث ([4: 19]).

ولقد أكّد النبي محمّد على أهمّيّة حقوق الملكية في خطبة حجّة الوداع عندما أعلن أمام الجموع المحتشدة: "فَلَيْسَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ إِلَّا مَا أَحَلَّ مِنْ

نَفْسِه". كما ضمن القرآن الكريم حقّ المرأة بالتملّك وحرّيّة التعاقد، بل منحها شطرًا من الميراث، وذلك قبل أربعة عشر قرنًا من قبول بعض الولايات الأمريكيّة حقّ المرأة المتزوجة بالتملّك.

إنّ الأسواق الحرّة تحتاج إلى حكم القانون كي تدور عجلتها، وذلك لأنّها لا تعمل بالأوامر، وإنّما تعمل بموجب خيارات فرديّة تُتّخَذ في إطار القانون. وفي عصرنا هذا نجد تفهّمًا لدى الناس لتطبيق مبدأ (حكم القانون) على الجميع بالتساوي، حتّى على الملوك وأعضاء البرلمان؛ لكنّ تاريخ الإسلام يروي لنا كيف أنّ أبا بكر، الخليفة الراشدي الأوّل، قال في خطبة تولّيه الخلافة: " الصِّدْقُ أَمَانَةٌ، وَالْكَذِبُ خِيَانَةٌ، [...] أَطِيعُونِي مَا أَطَعْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَإِذَا عَصَيْتُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَلَا طَاعَةَ لِي عَلَيْكُمْ".[163] وهذا القول ذو أهمّيّة بالغة، إذ يحدّد فيه أبو بكر جوهر الفرق بين المنظومات القديمة للقيادة وعمليّة صناعة القرار في ظل مبدأ حكم القانون. وفي الاقتصاد القائم على القانون توجد مجموعة وحيدة من القوانين أو القواعد تحكم عمليّة صناعة القرار، ولا يؤدّي الناس أعمالهم بموجب أوامر مفصّلة على قياس معاملات بعينها، وإنّما بموجب خيارهم الحرّ ضمن نطاق توفّره قوانين تُطبَّق على الجميع؛ وهذا هو ما كان يجري في المنظومة الإسلاميّة تمامًا.

إن القانون الإسلامي، بشكل عام، إطار عمل يتمكّن من خلاله الأفراد والمؤسّسات الوسيطة في المجتمع من جعل العقود هي من يحكم علاقاتهم وأفعالهم، بما في ذلك: المشروعات الاستثماريّة. ولهذا فإنّ الوفاء بالعهود يأتي مباشرةً بعد الصلاة والزكاة في قائمة الأمور التي يُعتبَر فاعلها من المتّقين [(2: 177)]. وإنّ ما لاقاه الإسلام في الأندلس من نجاح إنّما يعود للمؤسّسات الرسميّة وغير الرسميّة التي نشأت ضمن إطار القانون الإسلامي، والذي يبدي تفضيلًا كبيرًا للمشروعات والأسواق الحرّة.

والشريعة تنظّم الأنواع المختلفة للعقود، وتخضعها لمفاهيم (الحلال) و(الحرام)؛ ولا شكّ في أنّ العقود يُفترَض بها أن تكون قد أُبرِمت بإرادة حرّة من جانب المتعاقدين وأن تكون تعبيرًا صادقًا عن نواياهم. كما إنّ النشاطات الاقتصاديّة القائمة على أساس عقود ضمنيّة يُفترَض بها أيضًا أن تكون متوازنة بمجموعة من المبادئ (تدعى: "مبادئ الأنصاف") لضمان الحماية من التعرّض للنفوذ غير المشروع أو فقدان النزاهة، ممّا يحيلنا إلى مسائل الكفاءة، وصلاحيّة العقد، والانسحاب منه، والتعويضات.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول بأنّ كلّ عقد في الإسلام يتمتّع بالشرعيّة القانونيّة في الأصل ما لم يتعارض مع نصّ صريح في القرآن الكريم أو السنّة النبويّة.

---

163 الإسلام واقتصاد السوق وحكم القانون: أحمد.

وعندما نقرأ الآية: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُود} [5: 1] نعلم بأن المسلم الذي يخرق التزاماته التعاقديّة لا ينقض عقدًا بشريًّا وحسب، وإنّما يخالف أمرًا إلهيًّا صريحًا، ولذلك فإنّه يتعرّض للمساءلة القانونية في الدنيا وللعقاب الإلهي في الآخرة.

3. المنافسة

يشجّع القرآن الكريم على المنافسة في الحصول على النعم الإلهيّة، سواء كان ذلك في الآخرة أم في الدنيا. والإسلام يشجّع على المنافسة في الأعمال التجاريّة من خلال الحدّ من العوامل التي تشوّه الأسعار وتقليص تحكّم الدولة بها؛ ولقد كان النبي محمّد يتعامل بالدقّة ذاتها مع البائع والمشتري في هذا المجال، فكان حريصًا على حقوق البائعين ووقف في مواجهة محاولات تثبيت الأسعار في أوقات ندرة بعض السلع.

ولقد كان التدخّل الدولتي في شؤون السوق محدودًا في ظل الإسلام؛ فالمحتسب، وهو الممثّل الأعلى للحكومة في المجال الاقتصادي ضمن المدن، لا يتمتّع إلا بنطاق محدود جدًّا من صلاحيّات التدخّل في الاقتصاد. وإذا رجعنا في التاريخ إلى أيّام الخليفة الراشدي الثاني عمر بن الخطّاب، فسنجد أن الدولة كانت ملزمة بحصر صلاحيّاتها في شؤون الدفاع والعدل وضبط الأوزان والمعايير والمرافق العامّة؛ وكان عليها أن تمتنع مطلقًا عن منافسة القطاع الخاص الذي كان من الواجب تركه يعمل بكامل حرّيّته. وهذا الواقع يتناغم مع ما طرحه آدم سميث في ما بعد، إذ كان عمر بن الخطّاب يعتبر تدخّل الدولة في التجارة بمثابة إثم، فالدولة ليست وظيفتها أن تدير المشروعات الاستثماريّة، وإنّما وظيفتها أن تحكم، وهي وظيفة مختلفة جدًّا.

كما كان النبيّ محمّد يبدي اهتمامًا كبيرًا بالظروف المادّيّة للسوق كي يضمن للعمليّة التجاريّة أن تتمّ بأكبر قدر ممكن من الحرّيّة والتكافؤ؛ فانخرط في عمليّة مراقبة السوق لتحرّي دقّة الأوزان والمعايير، وعيّن مواضع خاصّة من السوق للباعة حسب سلعهم. ولقد كان هدف النبي من سياسته هذه ضمان نزاهة المعاملات الاقتصاديّة، ويمكننا أن نجد مثالًا يوضّح ذلك في نصيحته لأصحابه بشأن اللقاء مع التجّار الذين يفدون من القرى والبلدات المجاورة، إذ جرت العادة بأن يلتقي التاجر المحلّي بالتاجر الوافد على أطراف المدينة، ويشتري منه بضاعته بثمن بخس، فحظر النبي هذه الطريقة في التعامل بقوله: "لَا يُتَلَقَّى الرُّكْبَانُ لِبَيْعٍ، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ"؛ فكان هذا النوع من عمليّات البيع محرّمًا إذا لم يكن للبائع خيار إلغاء الصفقة عند اكتشافه أنّه تعرّض إلى الظلم أو الخداع بعد أن يطّلع على السعر الحقيقي لبضاعته في السوق.

ويضاف إلى ما سبق أنّ الإسلام حرّم كلّ أنواع الاحتكار، وكان النبيّ صريحًا في أقواله بشأن هذا التحريم، ومن أقواله في هذا الشأن: "لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ" [رواه مسلم]،

"مَنْ دَخَلَ فِي شَيْءٍ مِنْ أَسْعَارِ الْمُسْلِمِينَ لِيُغْلِيَهُ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يُقْعِدَهُ بِعُظْمٍ مِنَ النَّارِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" [رواه أحمد في مسنده، والحاكم في مستدركه]، "بِئْسَ الْعَبْدُ الْمُحْتَكِرُ، إِنْ أَرْخَصَ اللهُ الْأَسْعَارَ حَزِنَ، وَإِنْ أَغْلَاهَا اللهُ فَرِحَ" [رواه الطبراني].

أسباب الابتعاد عن التقاليد الإسلاميّة الملائمة لاقتصاد السوق

يمكننا أن نعزو أوجه الانحراف عن مبادئ اقتصاد السوق الحر في الإسلام إلى عدد من الأسباب، ومنها: التفسير الخاطئ للتعاليم الإسلاميّة الأصيلة؛ والتواطؤ بين السياسيّين ورجال الدين؛ والاشتراكيّة والتدخّل الدولتي المفرط؛ والتطبيق الخاطئ للسياسات الليبراليّة.

1. التفسير الخاطئ للتعاليم الإسلاميّة الأصيلة

لقد مرّت قرون متوالية منذ نهاية العصر التأسيسي للإسلام، وتراكمت أوجه الابتعاد عن تعاليم فجر الإسلام وصولًا إلى "غلق باب الاجتهاد" الذي امتنع بموجبه الفقيه المسلم عن صياغة تفسيره ورأيه الشخصي لما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وتسبّب ذلك بفقدان الحركيّة في الفقه الإسلامي، وركود القانون، وتخلّف الإسلام عن الغرب (من الجدير بالذكر أنّ غلق باب الاجتهاد لدى المسلمين تزامن مع بدء الغرب بتبنّي مفاهيم من أمثال حكم القانون، ممّا مهّد الطريق للنهضة الأوروبيّة).

كما إنّ الاشتراكيّين الإسلاميّين طالما أشاروا إلى أهمّيّة العدالة الاجتماعيّة، وخرج الكثير منهم باستنتاجات تؤيّد ضمان الدولة لحدّ أدنى من الدخل، بل إنّ فيهم من دعا إلى دور أكبر للإنفاق الحكومي الهائل، وعمد آخرون إلى إيراد التحريم القرآني للربا كدليل على أنّ الإسلام يقف موقفًا مضادًّا للرأسماليّة، حتّى إنّهم جعلوا حجّتهم هذه عقبة كأداء في طريق الليبراليّة الإسلاميّة المعاصرة.

ولا شكّ في أن القرآن الكريم يؤكّد بقوّة على العدالة الاجتماعيّة، ولقد دفع ذلك بعض المثقّفين الإسلاميّين المحدثين إلى التعاطف مع الاشتراكيّة في دعوتها إلى مجتمع لاطبَقي؛ لكنّ القراءة المتأنّية للقرآن لا تدعم أمثال هذا الطرح "الاشتراكي-الإسلامي"؛ فعلى سبيل المثال: يحذر القرآن من انعدام الحكمة في بعض التصرّفات فيقول: {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا} [4: 32]؛ فالنصوص الإسلاميّة المقدّسة تعتبر وجود الأغنياء والفقراء أمرًا مفروغًا منه، بل إنّها تؤكّد، بطريقة ما، على أن هذا التفاوت سيبقى، ويجب أن يبقى، من خلال التأييد الفاعل لحقوق الملكيّة الخاصّة والإرث.

وهنالك من فسّر الزكاة بأنّها ضريبة لتحقيق المساواة عن طريق تأميم الثروة وتثبيط العمل والإنتاج؛ لكنّنا إذا اطّلعنا على تفاصيل الزكاة فسنجد بأنّها ليست

ضريبة، وإنّما هي مساهمة خيريّة، إلزاميّة وفقًا لأحكام الدين، يدفع المكلَّف بموجبها (2.5%) من ثروته المتراكمة فوق مستوى الكفاف بعد احتساب الأدوات التي يستخدمها في مهنته والمخزون الحالي من المنتجات؛ فهي ليست تخمينًا للدخل، ولذلك فهي لا تثبّط الإنتاج، وإنّما تثبّط تعطيل الثروة وعدم استثمارها. وعلاوة على ذلك، فإنّ مستويات التخمين لا تؤدّي إلى مصادرة الثروة، وعلى هذا الأساس فهي توفّر شبكة حماية للفقير، لكنّها لا تؤدّي بأيّ شكل من الأشكال إلى مساواة الثروات أو معاقبة الأغنياء دون وجه حق. كما إنّ مصطلح (الزكاة) يأتي من مصدر (الزكاء)، أي: الصلاح والطهارة؛ وهذا يعني أن إعطاء المرء لجزء صغير من ثروته للمجتمع ككلّ يعود عليه بتطهير باقي ثروته من أيّ تلوّث قد يوحي به تفاوت مقدار ممتلكاته بالمقارنة مع ممتلكات غيره. وهكذا يمكن تلبية احتياجات المساكين دون الإضرار بإنتاجيّة الذين أنعم الله عليهم من فضله. وخلاصة القول أنّ الزكاة عمل خيريّ (وإن كان واجبًا دينيًّا) وليس تأميمًا للثروة على يد سلطة مركزيّة؛ ويمكن القول أيضًا بأنّها في الأساس: عمل طوعيّ ينشأ من التقوى، ولا يصل إطلاقًا إلى المستويات الضريبيّة المرتفعة التي يعاني منها معظم دافعي الضرائب في عصرنا الحالي.

إن الإسلام، وبخلاف الأديان الأخرى، يرفض حياة الرهبان الزاهدة التي تمجّد الفقر والمعاناة، فالفضيلة لا يُستَدلُّ عليها بالفقر ولا بالثراء، فكلاهما امتحانان لالتزام الفرد بالنظام الإلهي الأسمى؛ لكنّ هذا الرفض للرهبانيّة لا يعني أن الإسلام يدعو إلى الانجراف بالاستهلاك.

وإلى جانب التفسير الخاطئ هنالك سبب آخر لانحراف الإسلام عن تقاليد اقتصاد السوق الحر، وهو: رفض الابتكار سواء كان في المجال السياسي أم الفكري أم التقني. لكنّ من يقرأ القرآن الكريم يجد أنّ شخصيّة النبي محمّد كتاجر قد تركت أثرها في الكثير من الآيات. ويعرض كوران في أحد كتبه قضيّة تثير الاهتمام تتلخّص في أنّ تطور الشريعة الإسلاميّة هو أحد جذور المشكلة، إذ يرى بأنّ القيود التي وضعتها تسبّبت بتثبيط ظهور مؤسّسات الرأسماليّة الحديثة التي نشأت في أوروبا، وأنّ الشرق الأوسط لا يزال يعاني من عواقب هذا الفشل حتّى يومنا هذا.[164]

كيف حدث ذلك؟

عندما بدأت الشريعة الإسلاميّة بالتطوّر كانت في أوّل أمرها تقدّميّة بشكل كامل وتتّجه نحو اقتصاد السوق، فسمحت بسهولة إبرام الشراكات واحتوت قواعد واضحة لهداية السلوك التجاري على نحو يضمن عدالته. لكن، وبمرور القرون المتوالية، فقدت الشريعة صلتها بالواقع الراهن وفشلت بالتكيّف مع النظام التجاري للعالم الجديد الذي نشأ وتطوّر في أوروبا؛ فكان الأوروبيون حينها ينشئون المؤسّسات

[164] التباعد الطويل.. كيف أدّت الشريعة الإسلاميّة إلى تخلّف الشرق الأوسط: كوران.

المبتكَرة التي تسمح لهم بتجميع الموارد وتحريكها بمعدّلات هائلة (كما هو الحال في الشركات المساهمة والمنظومات المصرفيّة الحديثة)، بينما كانت الشريعة الإسلاميّة تعمل في الوقت نفسه على منع تشكيل مؤسّسات مماثلة: فتقاليد الشراكة تسمح لأيّ من الشركاء بفسخ الشراكة كما يشاء، وقوانين الميراث تنصّ على انتقال ممتلكات المتوفّى إلى أفراد من أسرته دون غيرهم؛ ممّا أسهم في تثبيط ظهور بنية الشركة الحديثة من خلال عدد من التأثيرات، كتقييد قدرة المسلم على تشكيل بنى استثماريّة طويلة الأمد، وعقوبة قتل المرتدّ التي فرضت صعوبات شديدة على القيام بالاستثمار في المنظومات القانونيّة غير الإسلاميّة.

وحتّى بعد تحرير المبادئ المتزمّتة للشريعة الإسلاميّة في الكثير من أجزاء العالم الإسلامي، كانت بُناها قد تركت أذاها على أرض الواقع وجعلت الشرق الأوسط يفتقر لقطاع خاص قوي. وعندما حاولت البلدان العربيّة حينها أن تستنسخ المؤسّسات الاقتصاديّة الغربيّة، كالمحاكم التي تستند إلى القوانين التجاريّة الأوروبيّة، تبيّن أنّ البنى المستنسخة لا تلائم الواقع، فبما أنّها لم تنشأ بشكل طبيعي من بين ثنايا المجتمع، لم تؤدّ المؤسّسات المستوردة العمل الذي دأبت على تأديته في المواضع التي جاءت منها؛ ولذلك أصبح المجال خاليًا أمام الدولة لتلعب في العصر الحديث دورًا قويًا زائدًا عن الحدّ في التنمية الاقتصاديّة للشرق الأوسط. وهكذا لم يؤدّ الوضع الجديد إلى نتائج مدهشة كالّتي تُلاحَظ في النموذج الآسيوي القائم على التجارة والاستثمار الريادي.

2. الاستعمار والاشتراكيّة

سعت الإمبراطوريّة العثمانيّة والاستعمار الأوروبي، بشكل عام، إلى تحديث العلاقات الاقتصاديّة القائمة؛ وبيّنت الإمبراطوريّة العثمانيّة في حقبة التنظيمات (حقبة شهدت إعادة تنظيم الإمبراطوريّة العثمانيّة في المدة 1839-1876) أنّ من الممكن إدخال الإصلاحات على الشريعة الإسلاميّة، وأنّ ذلك قد يستثير معارضة قويّة. كما حاول الاستعمار الغربي أيضًا أن يغيّر الممارسات التي تنظّمها الشريعة من خلال الترويج للعيش وفقًا للقانون الغربي، لكنّ السكّان المحليّين رفضوا هذه الدعوة.

ولقد لعبت التقاليد القانونيّة الاستعماريّة دورًا في تلك الحقبة كحاضنة قانونيّة، فورثت البلدان الإسلاميّة تقاليدها القانونيّة العامّة من المستعمرين (القانون العام البريطاني، والقانون المدني الفرنسي، والقانون الألماني، والقانون الاشتراكي، والتقاليد القانونيّة الاسكندنافيّة). ومن المتعارَف عليه بين المختصّين أنّ الاستعمار البريطاني ترك تقاليد قانونيّة أكثر تحرّرًا من التقاليد الفرنسيّة والإسبانيّة والروسيّة (السوفييتيّة)، ولذلك فإنّ البلدان التي شملها الاستعمار البريطاني (من أمثال: البحرين، عمان، قطر، الكويت، الإمارات العربيّة المتّحدة، ماليزيا، المملكة العربيّة السعوديّة) تتّصف، نسبيًّا، بأنّها ذات منظومات لامركزيّة وحكومات محدودة الصلاحيّات، بينما نجد أنّ البلدان الأخرى التي شملها الاستعمار الفرنسي (من أمثال: غينيا، السنغال، مالي، الجزائر،

جيبوتي، موريتانيا، النيجر، سوريا، تشاد، لبنان، تونس، المغرب) قد ورثت حكومات مركزيّة تعارض اقتصاد السوق الحر.

كما أدّى الاستعمار إلى خلق شكل من أشكال التبعيّة المساريّة؛ فالبلدان الإسلاميّة التي استعمرها الفرنسيّون والإسبان والروس (السوفييت) اتّبعت، بشكل عام، النماذج الاشتراكيّة والمركزيّة (سوريا والجزائر، مثلًا)؛ واستمدّ تبنّي النموذج الاشتراكي والمركزي تبريره من مغالطة تزعم بأنّ اقتصاد التحكّم يتفوّق على غيره في تلبية الاحتياجات المادّيّة للمجتمع؛ وتعزّز هذا التبرير بفعل الحرب الباردة وحالة التعارض بين الرأسماليّة والاشتراكيّة السوفييتيّة.

وهكذا أمسكت البنى الاقتصاديّة القائمة على التريّع[165] بزمام البلدان الإسلاميّة، فقضت على المنافسة وروّجت لما يوصف غالبًا بـ(رأسماليّة المحاباة)؛ وهي منظومات تقف في وجه النشاط الإنتاجي للمستثمر الريادي، وتشجّع الأنشطة غير الإنتاجيّة، وعلى الافتراس.[166] ثمّ جاء الاستقلال ليسمح بظهور اقتصادات يديرها ويتحكّم بها مجموعات صغيرة من الأسر (آل سعود في المملكة العربيّة السعوديّة، وآل الصباح في دولة الكويت)، والأحزاب السياسيّة (حزب البعث في العراق)، ومجموعات من العسكر والانقلابيّين (مصر وسوريا مثلًا)؛ ولقد تعزيز هذا النموذج للدولة الافتراسيّة، غالبًا، بفضل إعادة توزيع بعض الريع الناتج عن الثروة النفطيّة من أجل شراء الولاء لهذا النظام أو ذاك، ونتج عن ذلك إنشاء عدد كبير من المناصب الحكوميّة برواتب تزيد عمّا يدفعه القطاع الخاص.

إن النموذج المهيمن على البلدان العربيّة والإسلاميّة لم يكن سوى إعادة إنتاج للنماذج التي سادت في أيام الإمبراطوريّة العثمانيّة والإمبراطوريّات العربيّة، وهو نموذج يعيد تأهيل أرستقراطيّة الدولة ذات القطاع العام الكبير مع مستويات عالية لإعادة التوزيع ومنظومة تتفشّى فيها المحاباة والفساد. كما أدّى الاستقلال في أغلب الأحيان إلى سيطرة الدولة على المجتمع والاقتصاد، وإلى الاشتراكيّة، والتعصّب القومي؛ وقد ظهرت هذه النتائج بفعل أسباب لا علاقة للإسلام بها في معظم الأحيان، بل إنّ من طبيعة الحكومات والأنظمة الدكتاتوريّة العسكريّة بشكل عام أنّها تقرّر إتباع المرجعيّات الدينيّة بها أو فصلها عنها.

ويضاف إلى ما سبق أنّ فشل اقتصادات السوق في الاندماج ببنية البلدان الإسلاميّة هو نتيجة لشكل من أشكال التغريب القسري، وقد نتج عن ذلك نشوء اقتصادات اشتراكيّة تريّعيّة تعادي مبادئ الأسواق الحرّة.

---

165 التريّع (rent-seeking): استخدام الأدوات السياسيّة في التلاعب بالبيئة الاقتصاديّة على نحو يؤدّي إلى مكاسب لجهة دون أخرى.[المترجم]

166 الافتراس (predation): استخدام جهة استثماريّة لمواردها الماليّة في خفض الأسعار إلى حدّ يتسبّب بإخراج الجهات الأخرى من حلبة المنافسة الاقتصاديّة.[المترجم]

3. التحرير الزائف للاقتصاد

عندما تحدث عمليّة تحرير الاقتصاد فإنّها تميل إلى أن تكون شديدة البطء؛ وفي البدء يظهر أولًا ما قد يمكن أن يدعى (التحرير السطحيّ)، أي: استيراد السلع الاستهلاكية ذات النوعيّة الجيّدة تحت شعار "تحرير الاقتصاد". لكنّ هذا الأمر يدعى (تقدّمًا)، لا (تحريرًا)؛ وفي الخطوة التالية تحدث الخصخصة، ويكون ذلك غالبًا بضغط من صندوق النقد الدولي، ويستغرق تطبيقها الفعلي سنوات وسنوات بسبب تضاربها مع أصحاب المصلحة باستمرار الواقع الراهن، ومع الاحتكاريّات الكثيرة التي تقاوم معزّزةً بما تمثّله من وظائف تتمتع بالحماية القانونيّة. لكنّ هذا الواقع لا علاقة له بالقرآن الكريم، فالنتيجة المحبِطة لسياسات الخصخصة الفاشلة تعود في أساسها إلى عدم تحقيق شروط أوّليّة مؤسّساتيّة، وهي: حكم القانون، وإلغاء ضوابط الأسعار، ووجود منافسة حرّة.

وما حدث على أرض الواقع هو أنّ الخصخصة جرى تطبيقها في سياق ضوابطي يخيّم عليه اللايقين القانوني؛ وأدّى عدم تطبيق القانون، أو ضعف تطبيقه، بسبب الفساد والبيروقراطيّة إلى صعوبة تحقيق بعض الأهداف: كالتخلّص من الممارسات الاحتكاريّة، وضمان الحماية للمستثمرين، والسماح بتشكيل الشركات وتصفيتها، وتعزيز النشاط التجاري. وعلاوة على ذلك، تسبّب غياب المنافسة والشفافيّة واستقلاليّة القضاء بعدم تحفيز الاستثمار، وذلك لأنّ حقوق الملكيّة للمستثمرين غير مكفولة. وعلى سبيل المثال: يستغلّ المستثمرون المنظومات القضائيّة في الجزائر، في كثير من الأحيان، لإبعاد منافسيهم والحفاظ على هيمنتهم على السوق. وباختصار: إن المعاملات المتعلّقة بالخصخصة تحدث في سياق لا تكون فيه البيئة القانونيّة مناسبة أو قادرة على حماية الملكيّة الخاصّة وحرّيّة التعاقد، وبالتالي: تتمخّض عن هذا السجلّ السيئ.

كما إنّ غياب حرّيّة التسعير خلقت جوًّا من اللايقين، ولذلك أصبح من البعد عن الواقعيّة أن ننتظر تطوّر قطاع خاص حيوي؛ فعمليّة خصخصة المرافق الرئيسيّة (المياه والكهرباء، مثلًا) في البلدان الإسلاميّة كانت تجري في كثير من الأحيان في ظل التحكّم بالأسعار، ممّا يفسّر عدم اهتمام المستثمرين بها، ولا سيّما إذا أخذنا بالحسبان حجم الاستثمار المطلوب. ويزداد الطين بلّة عندما يأتي تحرير التجارة بعد الخصخصة ليفاقم جو اللايقين الذي يواجه الراغبين بشراء المشروعات العموميّة المعروضة للخصخصة. وعلى هذا الأساس فمن الطبيعي أن تحرير الأسعار والتجارة يجب أن يحدث قبل تطبيق برامج الخصخصة.

وفي الغالب، يجري تطبيق الخصخصة دون ترسيخ الآليّات اللازمة لتمكين المنافسة الفاعلة، ممّا أدّى بالنتيجة إلى تحوّل الاحتكار العمومي إلى احتكار خاص، فجاء المولود الجديد مفتقرًا للكفاءة ومرفوضًا من الناس. وعندما يجري تحرير الأسعار

بغياب المنافسة الحرّة فإنّها تميل إلى الازدياد بشكل مفاجئ مما يثير الاضطراب الاجتماعي. ومن هذا المنظور يمكن القول بأنّ نجاح الخصخصة يعتمد على خلق بيئة تمهّد الطريق لظهور منافسة سليمة ومفتوحة للجميع، ولذلك فإنّ من الضروري الحيلولة دون تشكّل الكارتيلات والاحتكاريّات وغيرها من الممارسات التي تعيق الاستثمار.

وممّا سبق نستنتج أنّ فشل الخصخصة والتحرير الجزئي للاقتصاد في العالم الإسلامي قد خلق حالة من السخط ضد اقتصاد السوق الحر بين المواطنين المسلمين.[167] وإنّ تحوّل الملكيّة من احتكاريّة عموميّة تعاني من البيروقراطيّة والفساد إلى احتكاريّة خاصة لا تنفع المواطن المسلم إنّما يفسّر حالة المعارضة الراهنة لإصلاحات السوق الحر. والأسوأ من ذلك أنّ الأزمات الاجتماعيّة الخطيرة التي نتج عنها ارتفاع أسعار بعض السلع والخدمات لم تتسبّب بتقوية موقف العداء وانعدام الثقة لدى الناس وحسب، وإنّما تسبّبت أيضًا في بعض الأحيان بانعكاس عمليّة الخصخصة وإعادة تأميم الشركات التي طالتها الخصخصة سابقًا؛ وهذا كلّه يضعف اقتصاد السوق ويقوّي التدخّل الدولتي مجدّدًا.

الخلاصة

لقد طُرِحت الكثير من النظريّات التي تحلّل أسباب الهزيمة الاقتصاديّة للشرق أمام الغرب، وادّعى كثيرون أنّ الإسلام نفسه منحاز ضد اقتصاد السوق الحر كسبيل من سبل تحقيق التنمية والازدهار؛ لكنّ الخطأ واضح جليّ في وجهة النظر هذه، فلو كان الإسلام في جوهره معاديًا للتجارة فكيف لنا أن نفسّر حيويّة اقتصادات العالم الإسلامي في القرون التي تلت الفتوحات؟ علاوةً على أنّ بعض البلدان الإسلاميّة، ولا سيّما ماليزيا وإندونيسيا، استطاعت أن تحقّق في العصر الحديث مراتب متقدّمة في قائمة الاقتصادات الأسرع نموًّا في العالم. ويجب أن لا ننسى أنّ النبي محمّد نفسه كان تاجرًا قبل النبوّة، وأن مكّة المكرّمة، المدينة الإسلاميّة الأولى، ظلّت طوال عصر مديد مركزًا رئيسيًّا من مراكز تجارة القوافل.

وكما بينّا في طيّات بحثنا هذا، فإنّ المشكلة لا تكمن في عدم التوافق بين تعاليم الإسلام ومبادئ الاقتصاد الحرّ، وإنّما في الانحراف عن التقاليد الليبراليّة لمرحلة فجر الإسلام. فعلى العالم العربي أن يستفيد من الأمثلة الناجحة في دبي وتركيا وماليزيا وإندونيسيا؛ ولا بدّ للقيادات القادمة في العالم العربي أن تحمل على كاهلها عبء المهمّة العسيرة التي تركت لها، وهي: القيام قبل كلّ شيء ببناء الأساس الضروري لنشوء اقتصادات تتمتّع بالحيويّة والحداثة والمنافسة؛ إذ سيؤدّي إحياء هذه الاقتصادات إلى إعادة اكتشاف تقاليد التجارة الحرّة في العالم الإسلامي وفي العالم

[167] تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الأمر ليس محصورًا بالعالم الإسلامي على الإطلاق، إذ يمكن مشاهدة ظواهر شديدة الشبه به في بقاع أخرى من العالم، كما هو الحال في أمريكا الوسطى والجنوبيّة مثلًا.

ككلّ. وإذا أردنا للعالم الإسلامي أن يتحوّل إلى منطقة للتجارة الحرّة تنشط فيها كل أمم الأرض فإنّ تحقيق هذه الرغبة ينطوي على إصلاح مؤسّساتي عميق يمهّد الطريق إلى الحرّيّة الاقتصاديّة واقتصاد السوق الحرّ، وذلك من أجل تلبية الحاجة الماسة في المنطقة إلى خلق فرص العمل وتحقيق النمو الاقتصادي.

لائحة المراجع

International Ahmad, I. A. (1996) Islam, market economy, and the rule of law. Second Symposium on Liberalism in Ankara, 18-19 May.

Haykal, M. H. (1976) *The Life of Muhammad*. University of Chicago Press.

Princeton Khaldun, I. (1981) *The Muqaddimah* (translated by F. Rosental), 5th edn. University Press.

Middle East. Kuran, T. (2010) *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the* Princeton University Press.

Rodinson, M. (1966) *Islam et Capitalism*. Paris: Editions du Seuil.

الفصل العاشر

التمويل الإسلامي.. بين الواقع والنظريّات

(يوسف معوشي)

مقدّمة

لا يزال التمويل الإسلامي يجذب الانتباه بعد أكثر من أربعين عامًا على ظهوره؛ فهنالك مؤيّدون لهذا النوع البديل من التمويل الأخلاقي المختلف القائم على التضامن، وهؤلاء لا يزالون مستمرّين في إطلاق تقييمات متحمّسة لنشاط اقتصادي لم يخطئ من قال بحقّه أنّه يضرب بجذوره وروحه في صميم الإسلام، الدين الذي فاق عمره ألفًا وأربعمائة من السنين.

يبلغ مجموع الأصول الماليّة للتمويل الإسلامي في العالم (1.685 مليار دولار) وفقًا لأرقام العام (2014)، ويكاد نموه يبلغ عتبة الخانتين، وهو يجتذب الاهتمام، لا من البلدان الإسلاميّة وحسب، وإنّما من الغرب أيضًا؛ إذ تعيش البلدان الغربيّة مرحلة تحتاج فيها إلى رأسمال جديد، وبما أنّ التمويل التقليدي يمرّ بأزمة فإنّ الحاجة ماسّة لشكل جديد من أشكال التمويل يدّعي المواءمة بين المتطلّبات الاستثماريّة والمبادئ الأخلاقيّة. وليس هنالك دليل أكثر إدهاشًا على هذا الاهتمام الغربي من التصريح الذي أدلى به رئيس الوزراء البريطاني السابق ديفيد كاميرون في العام (2013) حين تعهّد بأن يجعل لندن "إحدى أعظم عواصم التمويل الإسلامي" عندما كشف عن خطط وزارة الماليّة لإصدار (سندات إسلاميّة) بقيمة (200 مليون جنيه إسترليني).

يشار إلى التمويل الإسلامي في العادة بأنّه نشاط مصرفي وتمويلي "خالٍ من الفائدة المصرفيّة"، لكنّ من المفترض أنّه أكثر من مجرّد (تحريم للفائدة المصرفيّة)، إذ يرى مناصروه بأنّه حلّ سحري لمشكلات اليوم، ويحاجج بعض الخبراء في هذا المجال بأنّه ليس هنالك من ضرورة لوسمه بصفة (إسلامي)، فهو قبل كل شيء: نوع من أنواع التمويل يلتزم بالمسؤوليّة الأخلاقيّة والاجتماعيّة؛ وهو يشدّد على إتباع مقاربة تشاركيّة تستهدف رجال الأعمال والمستثمرين الرياديّين وتستثمر الموارد ضمن الاقتصاد الحقيقي.

وبعيدًا عن هذه الآراء المتحمّسة للتمويل الإسلامي، فإن هنالك آراء أخرى توجّه له نقدًا شديدًا، وهي تتناول الممارسات الحاليّة للمصارف والمؤسّسات الماليّة الإسلاميّة، إذ يفترَض بها أنّها تتّبع، نظريًّا، نموذجًا مختلفًا من الوساطة الماليّة يقوم على الشراكة، لكنّ الواقع العملي يشير إلى خلاف ذلك: إذ تعتمد في معظم عملها على أدوات القروض. ويدور الجدل حاليًّا حول شكل ومحتوى التمويل الإسلامي؛ فمن ناحية الشكل: يبدو التمويل الإسلامي مختلفًا عن التمويل التقليدي؛ أما من ناحية المحتوى: فهنالك الكثير من أوجه الشبه بين النوعين، إذ يرى محمود الجمل، أحد أشهر الأصوات المرموقة المنتقدة للممارسات الفعليّة للتمويل الإسلامي، بأنّه عندما يحاول التمويل الإسلامي استنساخ محتوى الممارسات التمويليّة الراهنة باستخدام أشكال قديمة

من العقود، فيمكن القول بأنّه لا يلبّي أهداف الشريعة الإسلاميّة.[168] وهو يحاجج بأنّ كلمة (الإسلامي) في اسم هذا النوع من التمويل يجب أن تتعلّق بالغايات الاجتماعيّة والاقتصاديّة للمعاملات الماليّة، وليس بالآليّات التعاقديّة التي تُستخدَم لتلبية الغايات الماليّة.

ويتصدّى مؤيّدو التمويل الإسلامي لمنتقديهم فيبرّرون ممارساتهم الحاليّة بالإشارة إلى "المنافسة الجائرة" التي تمارسها المصارف التقليديّة الراسخة، والأطر القانونيّة والماليّة التي لا تتلاءم كثيرًا مع هذا النوع من التمويل؛ وهم يشدّدون على حلّ يقوم على "أسلمة" الاقتصادات التي تعمل فيها مؤسّسات التمويل الإسلامي، وذلك كي تتمكّن من تحقيق كلّ طموحاتها الأصليّة. لكنّ هذا الحلّ المقترح ليس خاليًا من الأضرار على الرغم من أنّ تشخيصه للمشكلة يحمل بعض الحقيقة.

التمويل الإسلامي: نظرة عامة

لكلّ دين عدد من المبادئ، ومن هذه المبادئ ما يتّصل بالمجال الاقتصادي والاجتماعي؛ وكما أنّ للمسيحيّة تعاليمها الاجتماعيّة، والتي وضعتها الكنيسة الكاثوليكيّة رسميًّا بعنوان (التعاليم الاجتماعيّة الكاثوليكيّة)، فإنّ الإسلام يتضمّن رؤيته الخاصّة به في المجال الاقتصادي والاجتماعي. ويقول مؤيّدو التمويل الإسلامي بأنّ الإسلام هو التعبير العملي عن الاقتصاد كما يُرى من المنظور الإسلامي، وهو يتبلور في مقولتين اثنتين (الخراج بالضمان) و(الغنم بالغرم)، أي: من كان يريد الخروج بأرباح من استثماره فعليه تحمّل الخسائر أوّلًا.[169]

وهذه الرؤية ترتكز على التعامل مع أمور ثلاثة: الرّبا (الفائدة المصرفيّة)، والغرر (اللايقين)، والميسر (القمار)؛ إذ تحرُم المعاملات المالية إذا حصل أحد الطرفين على تعويض بفائدة، أو إذا كان وجود مادة المعاملة الماليّة غير يقيني، أو إذا كانت شروط التعاقد غير واضحة. ولقد وُجِدت هذه القواعد للوقاية من الإغناء الجائر؛ وبالإضافة لهذه القيود، يحرّم الإسلام استهلاك وإنتاج أو تمويل السلع والخدمات المحرّمة، كالخمر ولحم الخنزير والمواد الخلاعيّة والقمار.

وعلى الرغم من هذه القيود، فإنّ التمويل الإسلامي يستجيب للاحتياجات نفسها التي يستجيب لها التمويل التقليدي، فيعمل كصلة وصل بين الطلب على التمويل الاستثماري والمعروض منه. وكما هو حال التمويل التقليدي، فإنّ التمويل الإسلامي، والذي يوصف بأنّه تطبيق للشريعة الإسلاميّة في العصر الحديث، يعتمد على آليّات تمويليّة أساسيّة (عقود)، على أن تكون متوافقة مع تعاليم الإسلام؛ وهذه الآليّات هي: المضاربة، والمشاركة، وبيع السَّلَم، والمرابحة، والإجارة. ويقترب عقد (المضاربة)

168 التمويل الإسلامي.. القانون والاقتصاد والممارسة: الجمل؛ صxxi.
169 فهم التمويل الإسلامي: أيوب؛ ص81.

بشدّة من التمويل الرأسمالي التقليدي للمشاريع، والذي يتحمل المستثمر بموجبه جزءًا من مخاطر المشروع ويساهم بشكل مباشر جدًّا في إطلاقه. كما إنّ تمويل (المشاركة) يشبه كثيرًا التمويل الخاص التقليدي عن طريق الأسهم. أمّا (بيع السَّلَم) فيشبه العقد الآجل التقليدي؛ و(المرابحة) عمليّة بيع بأسلوب التكلفة المضافة (cost plus sale)؛ و(الإجارة) تشبه عملية التأجير.

إن هذه العقود الرئيسيّة البسيطة الخمس، وتراكيبها المتنوّعة، تشكّل الأساس الذي تقوم عليه أغلبيّة أدوات التمويل الإسلامي. وهذه العقود المختلفة التي تستند إليها مجموعة من الأدوات التمويليّة المعقّدة يمكن تصنيفها إلى مجموعتين: عقود شبيهة بالقروض، وعقود أسهم.

وتعتبَر (المضاربة) و(المشاركة) أدوات لتشارك الربح والخسارة، ولا تؤدّي لخلق قروض، أي: إن مستخدم التمويل ليس ملزَمًا بإرجاع المقدار الكامل للتمويل. أمّا (بيع السَّلَم) و(المرابحة) و(الإجارة) فيُنظَر إليها كعقود تمويل شبيهة بالقروض لأنّ الطرف الحاصل على التمويل مَدين للمموِّل ويجب أن يرجع إليه المقدار الكامل لما استلمه من تمويل. وإنّ قيمة التمويل والمقدار المسترجَع يجب أن يحدّد منذ البداية: فهو دَين في نظر الطرف الذي يستلم التمويل.

ويشير دار وبرسلي إلى أنّ خطط تشارك الربح والخسارة تهيمن على أدبيّات التمويل الإسلامي؛ وهذه الخطط، كما يدلّ اسمها، تُعتبَر ترتيبات تعاقديّة بين طرفين أو أكثر تمكّنهما من تحريك الأموال لتمويل المشاريع وتشارك ما ينتج عنها من أرباح وخسائر. وهذه الخطط تمثّل التفسير الحقيقي للتمويل الإسلامي؛ فإذا كان تحريم الفائدة المصرفيّة هو المضمون المباشر لوجهة النظر الإسلاميّة بشأن الاقتصاد، والتي تبدو كتبرير أخلاقي لتأسيس منظومة مصرفيّة وماليّة تختلف عن المنظومة التقليديّة، فإن أنصار التمويل الإسلامي جعلوا من خطط تشارك الربح والخسارة التعبير العملي للتمويل الإسلامي.[170]

وعلى هذا الأساس، فإنّ الاختلاف بين التمويل الإسلامي والتمويل التقليدي ليس مجرّد مسألة تحريم الفائدة المصرفيّة أو تحريم الاستثمار في المجالات المحرّمة؛ إذ كان أنصار التمويل الإسلامي يستهدفون في الأصل بناء شكل من أشكال التمويل يختلف ويتميّز عن التمويل التقليدي من خلال مقاربته الرياديّة واستخدامه لأدوات الاستثمار والشراكة، أي: كشكل من أشكال التمويل التشاركي.

170 غياب تشارك الربح والخسارة في العمل المصرفي الإسلامي.. غياب التوازن بين الإدارة والتحكّم (مقالة): دار، برسلي.

إنّ التأكيد على البعد التشاركي في التمويل الإسلامي قد نتج عنه أن ينصبّ معظم اهتمام الفقهاء على عقود تشارك الربح والخسارة، فأخذت هذه العقود تدعى بأنّها (الأكثر إسلاميّةً) من بين أدوات التمويل الإسلامي جميعها.

وإذا كان من الصواب القول بأنّ عقود تشارك الربح والخسارة، ولا سيّما (المضاربة) و(المشاركة)، قد استُخدِمت في فجر الإسلام، وأنّ كلّ العقود المستخدَمة في التمويل الإسلامي يمكن، بشكل أو بآخر، أن نجد لها أصولًا في تلك المرحلة، فإنّ تجربة العمل المصرفي الإسلامي ليست كذلك، فهي تجربة حديثة، إذ يعود تاريخ تأسيس أول مصرف إسلامي ناجح (بنك الادخار في ميت غمر) إلى العام (1963) في مصر؛ ولذلك يبرز السؤال التالي: لماذا، إذن، تنال عقود تشارك الربح والخسارة كلّ هذا الاهتمام؟ ولماذا تُعتبَر أكثر تلاؤمًا مع الإسلام؟

قبل أن ننتقل للإجابة عن هذا السؤال يجب علينا أن نرجع إلى استعراض أصل التمويل الإسلامي والشريعة الإسلاميّة.

أصل التمويل الإسلامي في الشريعة الإسلاميّة

على الرغم من الحقيقة التي تقول بأنّ القرآن الكريم والسنّة النبويّة هما الأساس الذي تقوم عليه الشريعة، فإنّ القرآن الكريم لا يحتوي على أيّ عقيدة أو منظومة قانونية؛ فباستثناء بعض الأحكام المحدّدة في ما يخصّ الزواج والإرث، يعبّر القرآن عن الإرادة الإلهيّة على هيئة مبادئ عامّة، ويقدّم مجموعة من المبادئ المعياريّة، أمّ السنّة فهي أشبه بقانون (السابقة القانونيّة)، وقد قرّرها النبي محمّد على هدي القرآن.

ولم يكن هنالك في القرون الأولى للإسلام أيّ منظومة للشريعة الإسلاميّة، ناهيك عن أيّ قانون إسلامي يحكم العقود. ويذكر شحاتة أنّه "في القرون الإسلاميّة الأولى لم يكن هنالك أيّ بذرة للشريعة الإسلاميّة؛ ويبدو أنّ المجتمعات الإسلاميّة كانت تعيش في ظل قانون الأعراف التي كانت تسود المناطق التي تعيش فيها". وإن الشريعة الإسلاميّة (ككتلة علميّة قانونيّة) لا تبدو للعيان في تاريخ الإسلام إلّا مع قدوم العبّاسيّين في العام (750م)، فوصلت الحضارة الإسلاميّة إلى أوجها (~775-861م) . وهنا يبرز السؤال: من أين جاءت هذه الشريعة؟ وما الذي حدث خلال أوّل قرنين من عمر الإسلام؟

يرى حوراني بأنّه كانت في عصر الخلفاء طريقتان متمايزتان لإنتاج القوانين: الأولى على يد السلاطين والولاة والقضاة، فيجري اتّخاذ القرارات وحل الخلافات على أساس القوانين والأعراف المحلّيّة للمنطقة التي يعيشون ويعملون فيها. وفي الوقت نفسه، حاول المسلمون، من وُلِد منهم مسلمًا ومن اعتنقه حديثًا، أن يُخضِعوا كل أفعال الإنسان لأحكام الدين وآرائه من أجل تطوير منظومة للسلوك البشري المثالي.

وعندما كان المجتمع يواجه مشكلة جديدة لا حلّ لها في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، كان الفقهاء المسلمون يصدرون آراء شرعيّة (فتاوى) تقوم على أساس فهم وتفسيرهم للقرآن والسنّة، لكن لم يكن هنالك اتّفاق، حتّى في ذلك العصر، على المصادر التي يجب استخدامها في اكتشاف أحكام الشريعة، وجاء الإمام الشافعي ليخطو الخطوة الحاسمة التي عرّفت العلاقة بين الأسس المختلفة للقرارات الفقهيّة. ويوضّح حوراني ما حصل بقوله:

> في مواجهة كل وضع جديد، فإنّ المؤهّلين لاستخدام العقل (الفقهاء المعتمدون على الرأي) يجب عليهم أن يحكموا وفقًا للقياس: فيحاولوا أن يجدوا عنصرًا في هذا الوضع يشبه، على نحو متّصل، عنصرًا في وضع آخر يتوفّر له الحكم الشرعي؛ وكان هذا الاستخدام المنهجي للعقل يسمّى (الاجتهاد). وعندما كان يتوفّر اتّفاق عام ناتج عن استخدام العقل، فعندها يمكن اعتبار هذا (الإجماع) بمثابة الحقيقة اليقينيّة التي لا تقبل النقاش.[171]

وفي ما يخصّ العقود، فإنّ الفقهاء صنّفوها إلى أصناف لكلٍّ منها حكمه المميّز الخاص به. وهنالك وجهة نظر عامّة ترى بأنّ الشريعة الإسلاميّة ليس فيها نظريّة عامّة للعقود، ولهذا فإن شحاتة يصف الشريعة الإسلاميّة بأنّها قانون يقوم على التجريب، فيقول:

> إذا نظرنا إلى البنية الخارجيّة للشريعة الإسلاميّة فسنجد أنّها نوع من أنواع قانون (السابقة القانونيّة). وهذا الاعتقاد يقوم على حقيقة مفادها أنّ كتب الفقه لا تحتوي أيّ نظريّة عامّة للتعاقد، ولهذا فإنّ تطوّر قانون التعاقد الإسلامي جاء نتيجةً للمنهجيّة التي احتذاها الفقهاء في تطوير منظومة لتصنيف العقود؛ إذ حاولوا أن يجعلوا كلّ عقد يقوم على أساس أخلاقي يخضع للرؤية الإسلاميّة. ولقد كانت هذه العقود تخضع، بشكل عام، للمراقبة من زاويتين: زاوية الشرعيّة القانونيّة (فتتفاوت من "الصحيح" حتّى "الباطل")، ومن زاوية الشرعيّة الدينيّة (فتتفاوت من "الواجب" حتّى "الحرام").[172]

النموذج المثالي للتمويل الإسلامي

لقد سعت الأدبيّات التي تناولت تطبيق التمويل الإسلامي إلى التبرير الاقتصادي والاجتماعي، لضرورة تبنّي الممارسات الاقتصاديّة التي تتوافق مع تعاليم الإسلام، وتستند، حصريًّا، إلى نموذج تشارك الربح والخسارة، من خلال استخدام عقود تشارك الربح والخسارة. وكان هذا الأساس هو الذي اعتمدته الموجة الأولى من الأدبيّات الإسلاميّة في التعامل مع قضيّة إثبات تفوّق منظومة الماليّة الإسلاميّة على نظيرتها الغربيّة المعتمدة على الإقراض بفائدة مصرفيّة؛ فرأت هذه الأدبيّات بأنّ المنظومة القائمة على نموذج تشارك الربح والخسارة ستحتضن الاستثمار في الاقتصاد

---

171 تاريخ الشعوب العربيّة: حوراني؛ ص99.
172 دراسات في مفهوم المسلم التقي: شحاتة؛ ص44.

الحقيقـي وتـؤدّي إلـى منظومـة أكثـر اسـتقرارًا تسـتطيع الصـمود فـي وجـه الصـدمات وتتفوّق على غيرها في العدل والكفاءة.

ظهرت الموجة الأولى من الأدبيّات في الثمانينيّات الماضية، وحاولت أن تثبت بأنّه إذا استُعيض عن الإقراض بفائدة بخطـط لتشارك الربح والخسارة فسيؤدّي ذلك إلى تحسين مستوى الاستثمار في الاقتصاد. ويمكن ربط الأساس المنطقي لهذه الفكرة بقطاع الرأسمال المغامر في الغرب الذي ساعد على تأسيس شركات ضخمة، كما هو الحـال فـي مجـال تقنيـات المعلومـات. وفـي الحقيقـة، وكمـا يـرى كـوران، فـإن الفكـرة الأساسيّة كانت تتمثّل في أنّ المنظومة المصرفيّة التي تستند في قراراتها الماليّة إلى توقّعـات أو ربحيّـة بعيـدة المـدى للمشـروع ربّمـا تتقبّـل المشـاريع التـي لا تحصـل علـى التمويل من المنظومة التقليديّة التي تستند في قراراتها إلى الجدارة الائتمانيّة.[173]

وهـذه الفكـرة تسـتلزم فكـرة أخـرى تـرى بأنّـه لـيس هنالـك مـا يبـرّر لمـن يقـدّم الرأسـمال حصوله على عائد إيجابي في حال فشـل المشـروع الاسـتثماري الـذي موّلـه؛ وتمّ تعزيز هذه الفكرة بالمحاججة بأنّه في الظروف الاقتصاديّة السيّئة تستطيع مقاربة (تشارك الربح والخسارة) أن تكون أكثر صمودًا لأنّ العائدات التي تُدفَع للمموِّل تعتمد بشكل مباشر على العائدات التي ينتجها المشروع المموَّل؛ فالصدمات التي تصيب جانـب أصـول المؤسّسـة الماليّـة (هبـوط فـي قيمـة الأصـول بسـبب خسـائر المشـاريع المموَّلة) ستمتصّها الخسائر الواقعة في جانب الالتزامـات الماليّة (مـن يملكـون المـال المسـتثمَر فـي هـذه المؤسّسـة سـيتحمّلون الخسـائر أيضًـا). وهكـذا تصـبح ثـروات المودعين مرتبطة بثروات المقترضين، ممّا يجعـل المؤسّسـة الماليّة أكثر متانة. وعلى هذا الأسـاس، سيُنظَر إلى منظومـة تشـارك الربـح والخسـارة بأنّهـا أكثـر عـدلًا عنـدما لا يعود المقترض مضطرًّا لتحمّل عبء المخاطرة لوحده، فيتشاركها مع المموّل أيضًا.

ومع ذلك، فإنّ هنالك حجّة أخرى لتأييد التمويل الإسلامي أقـوى ممّـا سبق بكثيـر، وهي تتمثّل في الربط بين القطاع المـالي والقطـاع العقـاري؛ فخلافًـا للتمويـل التقليـدي، ترتبط كلّ مؤسّسات التمويل الإسلامي بأصول عقاريّة موجودة أو ممكنـة، ولهذا يقدّم التمويل الإسلامي تمويلًا مباشرًا للاقتصاد العقـاري عوضًـا عـن الانخـراط فـي التوقّعـات والمعاملات المتعلّقة بأصول ماليّة مشتقّة من أصول ماليّة قائمة على قـروض؛ فمـع التمويل الإسلامي يمكننا العودة إلى الغرض الأساسي للتمويل.

ولقـد أشـار يوسـف وآغـاروال إلـى أنّ أنصـار التمويـل الإسـلامي ينتظـرون مـن المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة أن تؤدّي وظيفـة توزيـع أمـوال الاسـتثمار على المشـاريع الإنتاجيّـة بعيـدة المـدى وأن تفضّـل صـغار المسـتثمرين الرياديّين الـذين لا يسـتطيعون

[173] التأثير الاقتصادي للأصوليّة الإسلاميّة (فصل في كتاب): كوران؛ ص309.

الحصـول علـى ائتمانـات.[174] ومجمـل القـول أن المصـارف الإسـلاميّة كـان يُنظَـر إليهـا كمحرّك أو أداة لانتشال البلدان الإسلاميّة من الفقر.

الواقع يفرض نفسه على النموذج المثالي

على الرغم من أنّ التمويل الإسلامي كان يهدف إلى الاختلاف والتميّز عن التمويل التقليـدي مـن خـلال مقاربتـه الرياديّـة واسـتخدامه للاسـتثمار وأدوات الشـراكة، فإنّـه، بادّعائه بأنّه شكل من أشكال التمويل التشاركي، يبدو وكأنّه لم ينجح سوى في إعطاء أسـماء مختلفـة للممارسـات التـي أراد الابتعـاد عنهـا؛ حيـث يـرى الجمـل بـأنّ التمويـل الإسلامي ليس إلّا "نسخة غير كفوءة للتمويل التقليدي، تفصلها دائمًا خطوة واحدة عن التطوّرات التقليديّة".[175]

وبنظـرة سـريعة إلـى ممارسـات المؤسّسـات التمويليّـة الإسـلاميّة نـرى فجـوة حقيقيّـة تفصـل بـين الطمـوح إلـى تأسـيس منظومـة لتشـارك الـربح والخسـارة وبـين ممارسة ذلك على أرض الواقع، باعتمادها في معظم الأحيان على أدوات شبه إقراضيّة (تُعـرَف أيضًـا باسـم: أدوات هـامش الـربح mark-up-based instruments). وعلـى الـرغم من أنّ الأدوات شبه الإقراضية لا تتعارض مع تعاليم الإسلام، فإن هيمنة أدوات أخرى على أصول المصارف الإسلاميّة، ولا سيّما عقود (المرابحة)، توحي بفشل جهود أنصار نموذج (تشارك الربح والخسارة). وإذا حلّلنا محفظة أصول المصرف الإسلامي للتنمية فـي المـدّة (1976-2004) فسـنجد أنّ (91%) مـن معاملاتهـا الماليّـة لا صـلة لهـا بعقـود تشارك الربح والخسارة. كما إن نسبة عقود المرابحة في محفظات أصول المصارف الإسـلاميّة فـي إندونيسـيا بلغـت (55%) فـي المـدة (2006-2007)، وفـي ماليزيـا بلغـت (48%)، وفي باكسـتان (44%). وفـي بعـض بلـدان منطقـة الشـرق الأوسـط وشـمال إفريقيا فاقت نسبة المرابحة (90%) من إجمالي خطط التمويل، وفي بعضها الآخر لم تنخفض عن (50%) إلّا بقليل؛ أما الحصّة الإجماليّة للمرابحة من كلّ خطط التمويل في المنطقة برمّتها فبلغت (75%)، والمسار الحالي لا يشير إلى تناقص هذه النسبة.

ولقـد دفـع هـذا الوضـع بعـض المنتقـدين إلـى توجيـه اللـوم إلـى جهـات التمويـل الإسـلامي لأنّهـا لا تمـارس مـا تعـظ النـاس بـه؛ بـل إنّ حتـى ذلـك الجـزء مـن التمويـل الإسلامي الذي نال نجاحًا لا شكّ فيه، أي: الصكوك (السندات) الإسلاميّة، ليس منيعًا ضدّ الجدل في ما يتعلق بمسألة التضادّ بين تشارك المخاطر ونقل المخاطر؛ ففيما يخصّ هذا النوع من العقود يأخذ الجدل حول التضادّ بين (الشكل) و(المحتوى) طابعًا فنّيًّا دقيقًا، والسؤال الجوهري الذي يجب أن يُطرَح هو: هل الصكوك الإسلاميّة تقوم على أساس الأصول أم أنّها مضمونة بالأصول؟

---

[174] المصارف الإسلاميّة والتمويل الاستثماري (مقالة): آغاروال، يوسف؛ ص100.
[175] التمويل الإسلامي (مصدر سابق)؛ ص24.

تُعـرَّف الصـكوك (مفردهـا: صَـكّ) بأنّهـا "شـهادات ذات قيمـة متسـاوية تمثّـل حصصًا غير قابلة للتقسيم في ملكيّة أصول ملموسة وحقوق انتفاع وخدمات، أو في ملكيّـة أصـول ضـمن مشـاريع محـدّدة أو أنشـطة اسـتثماريّة خاصّـة".[176] ويتولّـد الـدخل لحاملي الصكوك عبر الاتجار أو الاستثمار في "الأصول الأساسيّة"؛ ويفترض أنّ ملكيّة الأصـول المموَّلـة بعمليّـة الصـكوك أن تختلـف اختلافًـا جوهريًّـا عـن أدوات السـندات التقليديّة التي تعتبَر أوراقًا ماليّة خالصة، ولهذا فإنّ حاملي السندات يملكون قرضًا ويسـتلمون فائـدة مصـرفيّة، أمّـا حـاملو الصـكوك فيشـتركون فـي ملكيّـة أصـلٍ مـا ويستلمون ربحًا.

والصكوك أدوات ماليّـة تتولّـد بـالجمع بـين العقـود الرئيسـيّة التـي سـلف ذكرهـا؛ ويمكن بناؤها باتّباع مبادئ قائمة على القرض أو على الأسهم، ولا بدّ أن تمرّ بعمليّة العرض على فقهاء الشريعة ليضمنوا توافقها معها، أي: أن تخلو من المحرّمات كالربا والغرر والأنشطة غير المسموح بها.

وفـي دراسـة حديثـة شـملت (131) إصـدارًا للصـكوك مـن (43) شـركة فـي المـدة (2006-2013) ضـمن (8) بلـدان، وجـد غودلوسـكي وزمـلاؤه أنّ الصـكوك القائمـة علـى قروض تشكّل (57%) من العيّنة المدروسة، وكانت الأنواع الرئيسيّة للصكوك في عيّنة الدراسة: إجارة (44%)، مشاركة (37%)، مرابحة (13%).[177]

وعلـى الـرغم مـن أنّ الصـكوك اعتُبِـرَت بمثابـة قصّـة نجـاح للتمويـل الإسـلامي، بنموّها من (أقل من 8 مليارات دولار) في العام (2003) إلى (50 مليار دولار) في العام (2007)، فإن قطاع التمويل الإسلامي أصيب بالصدمة في العام (2008) عندما نشر الشيخ تقي العثماني، وهو أحد أهمّ علماء الشريعة في مجال التمويل الإسلامي، بحثًا في العام (2008) رأى فيه أنّ أغلب الصكوك المطروحة في السوق لا تتوافق مع مبادئ الشريعة.

وبعـد هـذا البيـان، بالإضـافة إلى عـدم سـداد بعـض الصـكوك بعـد انـدلاع الأزمـة الماليّة العالميّة، تطوّرت لغة التمويل الإسلامي فأنشأت صنفًا جديدًا من الصكوك، وهو الصكوك القائمة على الأصول، أو الصكوك المضمونة بأصول. ويتمثل الاختلاف الرئيسي بين الصكوك الجديدة وغيرها في مفهوم "المزاد الحقيقي"، حيث تقوم الجهة المولّدة للصكوك ببيع الأصول لوحدة محدّدة الغرض (SPV) تصدر الصكوك، وهذه الوحدة تعمل كأمين لحامل الصكوك الذي يملك (حقّ رجوع) عند الجهة المنشئة للصكوك. ويُعتبَر حامل الصكوك المالك القانوني للأصول ويستلم عائدات ترتبط بأداء هذه الأصول؛ وليس هنالك مزاد في الصكوك القائمة على الأصول، إذ يمتلك حامل الصكوك حق الملكيّة الانتفاعيّة بالأصول، وإذا حدث تخلّف عن السداد فإنّ الجهة التي

---

[176] معايير الشريعة: منظّمة محاسبة ومراقبة المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة (AAOIFI)؛ ص238.

[177] هل يؤثّر نمط الصكّ والفقيه المعتمد؟ (ورقة بحثيّة): غودلوسكي، تيرك، ويل.

أنشأت الصكوك هي المسؤولة عن السداد. وهكذا فإنّ بنية الصكوك تدمج الدخل مع ضمانة الرأسمال من الجهة المنشئة للصكوك، لذلك لن يكون هنالك تشارك للمخاطرة، وإنّما تقع على كاهل الجهة التي تستلم التمويل.

وبالنظر إلى هذه الصورة العامّة لممارسة التمويل الإسلامي، يبدو من الواضح أنّ استخدام أدوات شبه قرضيّة هو ما جرت عليه العادة في التمويل الإسلامي، وأنّ هنالك فجوة حقيقيّة في التمويل الإسلامي بين النظريّة والممارسة.

إعادة التمويل الإسلامي إلى مساره الصحيح

إن غياب ترتيبات تشارك الربح والخسارة في موازنات المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة أدّى إلى إطلاق موجة ثانية من الأدبيّات التي حاولت إيجاد فهم وحلول للفجوة التي تفصل النموذج المثالي للتمويل الإسلامي وما يُمارَس على أرض الواقع. ولقد حدّدت تلك الأدبيّات عدّة تفسيرات للفجوة القائمة، ويذكر دار وبرسلي في بحثهما بعض المشكلات:[178]

• إن عقود تشارك الربح والخسارة معرّضة بطبيعتها لمشكلات الوكالة، لأنّ المستثمر الريادي في هذه الحالة لا يكون لديه إلّا قدر أقلّ من المحفزات التي تدفعه إلى إنجاح الاستثمار والإبلاغ عن المقدار الحقيقي من الأرباح، وذلك بالمقارنة مع الحالة التي يكون فيها هو المموّل والمالك والمدير في الوقت نفسه.

• تتطلب عقود تشارك الربح والخسارة حقوق ملكيّة محدّدة جيّدًا كي تعمل بكفاءة، لأنّ منافع الملكيّة في المشروع الذي يقدم الأرباح يجب أن تكون واضحة وقابلة للفرض. وبما أنّ حقوق الملكيّة في معظم البلدان الإسلاميّة غير معرَّفة أو محميّة على نحو ملائم، فإنّ أمثال هذه العقود تُعتبَر أقلّ جاذبيّة أو ميّالة للفشل عند استخدامها.

• إنّ المصارف الإسلاميّة والشركات الاستثماريّة يجب أن تقدّم أنماطًا أقلّ مخاطَرة، نسبيًّا، للتمويل أمام المنافسة الشديدة من المصارف التقليديّة وغيرها من المؤسّسات الماليّة، والتي تتّصف بأنّها ذات قدم راسخة في السوق فعلًا، ممّا يجعلها أكثر تنافسيّة.

• من الصعب اعتماد هذا النوع من التمويل القائم على الأسهم في التمويل قصير الأمد، وذلك بسبب ما ينشأ من مشكلات في السيولة، ممّا يجعل المصارف الإسلاميّة وغيرها من المؤسّسات الماليّة تعتمد على أنماط من التمويل شبيهة بالقروض.

---

[178] غياب تشارك الربح والخسارة في العمل المصرفي الإسلامي (مصدر سابق)؛ ص3-4.

• كما إن غياب العدل في التعامل الضريبي يعتبَر أيضًا من العقبات الكبرى في طريق استخدام ترتيبات تشارك الربح والخسارة. ففي معظم المنظومات الضريبيّة، تؤخَذ الضريبة من الأرباح وتُعفى الفائدة على مستوى الشركة، وذلك على أساس أنّها تندرج ضمن بنود التكاليف (على الرغم من أنّها قد تتعرّض للضريبة عندما تصل ليد مستلم الأرباح).

وعلى الرغم من أنّ بعض هذه المشكلات يجري التعامل معها من قبَل الفقهاء والمصرفيّين، فإنّها لا تتطابق مع المشكلات التي تشدّد عليها أبرز الأصوات المنتقدة.

وهنالك من أنصار التمويل الإسلامي من يطرح الحجج التي تدعم الدعوة إلى الأسلمة الكاملة وإلى وضع معايير للاقتصاد على نحو يطابق مبادئ التمويل الإسلامي، فهم يرون بأنّ التمويل الإسلامي لن يحقّق أهدافه إلّا بفرض منظومة ماليّة وحيدة لا تخرج عن أخلاقيّات الإسلام. ولكي تتمكّن المصارف والمؤسّسات الماليّة الإسلاميّة من العمل بكامل طاقتها وفقًا لمخطّط إسلامي، فلا بدّ للسياق الذي تتطوّر فيه أن يكون خاليًا من الربا تمامًا (أي: عدم دفع الفائدة المصرفيّة بأي شكل من الأشكال) وأن لا يكون فيه أي مجال للمصارف التقليديّة. وإذا كانت المصارف الإسلاميّة تتحرّك في يومنا هذا باتّجاه تبنّي أدوات تشارك الربح والخسارة، فإنّ ذلك ليس إلّا خطوة على طريق الأسلمة الكاملة للاقتصاد. وعلى سبيل المثال، يقول القاضي تقي عثماني أثناء مناقشته للاستخدام الواسع للمرابحة:

> يجب أن لا ننسى أبدًا أن المرابحة في أصلها ليست نمطًا من أنماط التمويل؛ فهي ليست سوى أداة للتخلّص من "الفائدة"، وليست وسيلة مثاليّة لتحقيق الأهداف الاقتصاديّة الحقيقيّة للإسلام. وبالتالي، يجب أن تُستخدَم هذه الوسيلة كخطوة انتقاليّة ضمن عمليّة أسلمة الاقتصاد، ويجب أن ينحصر استخدامها، وحسب، على الحالات التي لا يمكن فيها تطبيق المضاربة والمشاركة.[179]

وعلى الرغم من أنّ فكرة الأسلمة الكاملة للاقتصاد يمكن أن تعزى لفشل المصارف الإسلاميّة في تحقيق أهدافها الأصليّة، فإن وجهة النظر هذه تستمدّ جذورها من وجهة نظر أخرى أكثر راديكاليّة أدّت إلى خلق قطاع المصرفيّة الإسلاميّة في المقام الأوّل؛ وهي تتمثّل في الاعتقاد بأنّ معظم مشاكل العالم الإسلامي، إن لم يكن جميعها (ومشاكل الرأسماليّة إلى حدّ كبير)، تنشأ من ممارسة الإقراض بفائدة، ومن هذه المشاكل: البطالة، والتضخّم، والفقر في ظلّ الوفرة، وزيادة اللامساواة، وتواصل الدورات الاقتصاديّة. ويُعتقَد بأنّ هذه المشاكل يمكن حلّها بإلغاء الفائدة المصرفيّة والاستعاضة عنها بتشارك الربح؛ فينتهي الحال بالاقتصاد إلى الوقوع في حلقة مفرَغة سلبيّة: فالاقتراض بفائدة هو أصل المشاكل، ولذلك يجب إنشاء منظومة بديلة، ولأنّ

179 مقدّمة في التمويل الإسلامي:عثماني؛ ص41.

المنظومـة البديلـة لا تحـل المشـاكل التـي جـاءت مـن أجلهـا، فيجـب التمـادي وجعلهـا المنظومة الوحيدة.

لكنّ الحجـج السـابقة يجـب أن لا تمنعنـا مـن التعامـل بقـدر كبيـر مـن الارتيـاب مـع محـاولات خلـق منظومـة ماليّـة إسـلاميّة بالكامـل، لأنّ تأثيراتهـا قـد تتسـبّب بتفـاقم مشاكل العالم الإسلامي والقطاع المالي. وقبل كل شيء تجب الإشارة إلى أن الأمثلة التي طرحتها البلدان التي حاولت تطبيق الأسلمة الكاملة للاقتصاد لا يبدو أنّها أحرزت نجاحًا كاملًا، ويوضّح خان ما حصل فيها بقوله: "إن المصارف الإسلاميّة في باكستان والسـودان وإيـران، والتـي تفضّـل حكوماتهـا المصـرفيّة الإسـلاميّة علـى المصـرفيّة التقليديّـة، تعتمـد جميعهـا علـى أسـاليب ماليّـة مغـايرة لأسـلوب تشـارك الـربح والخسارة".[180] ويعود هذا الأمر لعدد من الأسباب، وأهمّها: طبيعة الشريعة الإسلاميّة قبل كل شيء، والتي وصفناها في موضع سابق بأنّها تحمل أوجه شبه كثيرة بالقانون العام. وفي هذا الموضوع يلفت الجمل الانتباه إلى مقولة مهمّة لروسين: "في باكستان والسودان نجد أنّ الاستخدام البسيط للشريعة الإسلاميّة كذراع للدولة قد أفلت من أيدي الطبقة الوسطى، والسبب يعود، في رأيي، إلى أنّ نظامي البلدين دأبا على محاولة تطبيـق نـوع مـن أنـواع القـانون العـام وكأنّـه منظومـة للقـانون المـدني". ولـذلك يبقـى السـؤال: كيـف يمكـن للأسـلمة الكاملـة لاقتصـاد مـا أن تغيّـر طريقـة عمـل التمويـل الإسلامي في أيّامنا هذه؟ وهو سؤال مهم ينقلنا إلى تناول التأثيرات الكبيرة التي قد تترتّب على هذا التغيير.

إن فـرض نمـوذج مـالي دون فائـدة مصـرفيّة علـى المسـتوى بلـد بأكملـه يعنـي أن الأفراد والشركات ستكون خياراتها مقيّدة في العقود المتاحة لها، ويتوجّب عليها أن تعتمـد علـى عقـود أساسـيّة يقبلهـا الإسـلام لأنّهـا تتوافـق مـع شـريعته؛ وهكـذا سـتجد نفسـها مجبَـرة علـى العمـل بطريقـة تحـدّدها الدولـة مسـبَقًا، ممّـا يطـرح شـكوكًا بشـأن حرّيّة التعاقد في الأصل.

ولا بدّ من التذكير هنا بأنّ هدف أيّ تعاقد هو تحقيق ربح متبادَل؛ وفي عـالم المـال تتيح لنا العقود إبرام معاملات اقتصاديّة تجعل من المشاريع طويلة الأمد أمرًا ممكنًا، حتى وإن كان المستقبل عصيًّا على الاستشراف. بل إنّ العقد نفسه يلعب دورًا شبيهًا بالضـمان، فـإذا حـدثت مشـكلة مـا أثنـاء تنفيـذ العقـد فللطـرف الآخـر (حـقّ الرجـوع) الـذي يساعده على تخفيض مستوى اللايقين المتأصّل في الحياة الاقتصاديّة. وأيّة محاولة لإجبـار الأفـراد علـى تحقيـق أهـدافهم بطرائـق مرسـومة مسـبقًا قـد يكـون لهـا تـأثيرات عكسيّة على المعـاملات والتجارة، ولا شكّ في أنّهـا سـتبطئ النشـاط الاقتصـادي، وقـد تتسبّب بالعكس ممّا يأمله أنصار التمويل الإسلامي.

---

[180] كم هنالك من "الإسلام" في التمويل الإسلامي (مقالة): خان؛ ص813.

الخلاصة

طرح أنصار التمويل الإسلامي تصوّرًا لمنظومة تتوافق مع ما يُعتقَد بأنّها وجهة نظر عادلة وأخلاقيّة في النشاط الاقتصادي؛ وعلى الرغم من إمكانيّاته الهائلة ومعدّلات نموّه ذات الخانتين في الماضي القريب، فليس هنالك إجماع على تقييم هذه الظاهرة، إذ لا يزال المنظّرون ينادون بنمط تشارك الربح والخسارة، بينما لا يزال القائمون على التطبيق العملي يعانون من الفشل في تنفيذ المشروع الأصلي.

وهنالك الكثير من الأسباب التي جرى تحديدها باعتبارها العائق الرئيسي الذي يقف في وجه التطبيق الكامل للتمويل الإسلامي، وهي أخطار ليست مختصّة بالتمويل الإسلامي وحده، إذ نجدها بأشكال مختلفة ضمن التمويل التقليدي أيضًا.

وليس من السهل أن يحاول المرء في يومنا هذا أن يطبّق مجموعة من العقود جرى تطويرها واستخدامها في سياق مختلف جدًّا؛ ومع ذلك فإنّ أنصار نموذج تشارك الربح والخسارة يعانون من (مغالطة النيرفانا) عندما يقارنون العالم الراهن بعالم خيالي مثالي، فعالمهم المثالي يخلو من المصارف التقليديّة والإقراض بفائدة، أمّا العالم الحقيقي فتتنافس فيه المصارف الإسلاميّة مع المصارف التقليديّة ويمكن للأفراد أن يختاروا فيه من بين أشكال مختلفة للتمويل. وبما أنّ العالم الحقيقي توجد فيه على أرض الواقع مؤسّسات للتمويل الإسلامي لا تحبّذ عقود تشارك الربح والخسارة، إلى جانب مصارف تقليديّة تمارس الإقراض بفائدة، فإنّ أمثال هذه المؤسّسات والمصارف ستُتَّهم دائمًا بأنّها عقبة رئيسيّة عسيرة تقف خلف قلّة استعمال عقود تشارك الربح والخسارة.

لكنّ الاستنتاج الذي تفضي إليه هذه المقاربة قد يكون خطيرًا، لأنّ تحريم العالم الحقيقي لن يحقّق العالم المثالي، بل إنّه قد يمنع المؤسّسات الإسلاميّة من العمل. والأهمّ من ذلك أنّ هذه المقاربة لم تنتبه لقضيّة أمان الرأسمال ووقاية المموّلين، وعلى الرغم من أنّ بعض الكتّاب سلّطوا الضوء على هذا الموضوع، فإنّ البيئة المؤسّساتيّة التي تعمل فيها أغلبيّة المصارف الإسلاميّة تغيب عن التحليل بصورة كاملة.

إنّ حماية حقوق الملكيّة، والحفاظ على مبدأ حكم القانون، والسيطرة على الفساد، هي جميعها عوامل تتّسم بالأهمّيّة عندما يتعلّق الأمر بعقود الشراكة. وفي الأسواق الأكثر بدائيّة يمكن للخوف من تردّي السمعة أن يضمن عدم قيام المستثمر الريادي بسلب الاستثمار من أيدي المموّلين، أمّا في الأسواق الأكثر عمقًا وتفصيلًا، فمن المهمّ أن توجد مؤسّسات قانونيّة واجتماعيّة لتحديد الملكيّة الخاصّة وفرض العقود، وهذا هو ما تعاني البلدان الإسلامي من غيابه كثيرًا، فعندما تغيب المؤسّسات

الاجتماعيّة المناسبة لدعم العلاقات القائمة على الثقة، يتحاشى الناس عقود تشارك الربح والخسارة ويستعيضون عنها بالمرابحة والأدوات الماليّة الشبيهة بالقروض.

يبدو التمويل الإسلامي، بعد أربعة عقود على وجوده، وكأنّه قد قصّر في تقديم بديل يختلف كثيرًا عن التمويل التقليدي؛ ومع ذلك، فمن الواضح أن المصرفيّين الإسلاميّين قد نجحوا في تطوير قطاع اقتصادي جديد أصبح يشكل اليوم جزءًا من المشهد المالي. وسواء كان هذا التمويل مخلصًا لأحكام الإسلام أم لا، فإنّه يجتذب المزيد والمزيد من اللاعبين، مسلمين وغير مسلمين على حدٍّ سواء. وربّما يقول قائل بأنّ هؤلاء مهتمّون بما إذا كان المشروع الاستثماري يدر الأرباح أكثر من اهتمامهم بمدى توافقه مع أحكام الإسلام؛ ومع ذلك فالتمويل الإسلامي أكثر قابليّة للازدهار في بيئة قانونيّة ومؤسّساتيّة تدعم الاستثمار بشكل أعمّ، وهذه من المشكلات في الكثير من البلدان الإسلاميّة. وعلاوةً على ذلك، يجب القول بأنّ الأسلمة الكاملة للمنظومة الماليّة ليست حلًا لمشكلة عجز بعض المؤسّسات الماليّة الإسلاميّة العاملة في العالم الحقيقي عن الالتزام بروح الإسلام، فهذا الحل محاولة لفرض نموذج مثالي على عالم لا يتّصف بالكمال.

لائحة المراجع

Organization AAOIFI (2010) *Sharia Standards*. Manama: Accounting and Auditing for Islamic Financial Institutions.
financing. Aggarwal, R. K. and Yousef, T. (2000) Islamic banks and investment *Journal of Money, Credit and Banking* 32(1): 93-120.
Sons. Ayub, M. (2007) *Understanding Islamic Finance*. London: John Wiley &
de Chéhata, C. (1971) *Etudes de droit musulman*. Paris: Presses Universitaires France.
banking: Dar, H. A. and Presley, J. R. (2000) Lack of profit loss sharing in Islamic *of Business and* management and control imbalances. *International Journal Management Science* 2(2).
Cambridge El-Gamal, M. A. (2006) *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*. University Press.
choice of Godlewski, C. J., Turk, R. and Weill, L. (2014) Do the type of *sukuk* and Shari'a scholar matter? IMF Working Paper WP/14/147.
Hourani, A. (1993) *Histoire des peuples arabes*. Paris: Seuil.
Behavior & Khan, F. (2010) How 'Islamic' is Islamic banking? *Journal of Economic Organization* 76: 805-20.
Kuran, T. (1993) The economic impact of Islamic fundamentalism. In
Militance (ed. M. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and*
E. Marty and R. S. Appleby), pp. 302-41. University
of Chicago Press.
Kluwer Law Usmani, T. M. (2002) *An Introduction to Islamic Finance*. The Hague: International.
Usmani, T. M. (2008) *Sukuk and Their Contemporary Applications*. Manama: Institutions. Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial

الأسس الإسلامية لمجتمع حر

ينمو الإسلام بسرعة، وذلك في العالم الإسلامي والغربي على حد سواء. وهنالك في الغرب من ينظر إلى الإسلام بنظرة يمتزج فيها الخوف بالريبة، لكن ليس من الخطأ أيضا القول بأن الجهل بحقيقة الإسلام يضرب أطنابه هناك، ولا سيما في ما يتعلق بالعلاقة بين الإسلام والمنظومات السياسية وبالاقتصاد.

هل يتوافق الإسلام مع مجتمع حر واقتصاد حر؟ هل من الصحيح أن الكثير من البلدان ذات الأغلبية المسلمة لا تتمتع بالحرية في المجالين الاقتصادين والسياسي بسبب عدم التوافق بين الإسلام والحرية السياسية والاقتصادية، أم إن السبب هو ما مرت به هذه البلدان من أحداث تاريخية مؤسفة؟ وما الدور الذي لعبه الاستعمار سابقا في تشجيع التطرف الإسلامي؟ وما هو رأي الإسلام، تحديدا، حول الحرية في مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية؟

إن هذا الكتاب حصيلة أقلام عدد من الخبراء بالشأن الإسلامي، وهو يسلط الضوء بشكل مكثف على تلك الأسئلة المصيرية. وعلى الرغم من أهمية الكتاب للقارئ الغربي الذي يحتاج إلى فهم الإسلام بصورة أفضل، فإنه مهم أيضا للقارئ المسلم الذي يستطيع التأثير على تطور المنظومات السياسية والسياسية الاقتصادية في بلده، ولقد جاء هذا الكتاب في الوقت المناسب ليدلي بدلوه أينما دعت الحاجة وبرزت الأسئلة.

تحرير: نوح الهرموزي، ليندا ويتستون

بمشاركة : مصطفى آجار، سعاد عدناني، أزهر أسلم، حسن يوجيل باشديمير، كاثيا بيرادا، مازلي مالك، يوسف معوشي، هشام الموسوي، محمد عبد المقتدر خان، بيجان شاهين، أتيلا يايلا

المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية

Arab Center for Scientific Research and Humane Studies

الثمن 50 : درهم

9 789920 382335

Dépôt Légal : 2019MO3834

ISBN : 978-9920-38-233-5

المركز العلمي العربي للأبحاث و الدراسات الإنسانية

رقم 04 الطابق الثاني ، شارع أبو عنان ، الرباط

الهاتف : 971 707 537 212+

الغلاف : أناس السيتـي